



Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte

Herausgegeben von

Professor Dr. R. Falckenberg in Erlangen

5. HEFT

SPINOZA

ACHT VORLESUNGEN GEHALTEN AN DER UNIVERSITÄT BERN

VON

PROF. DR. ANNA TUMARKIN



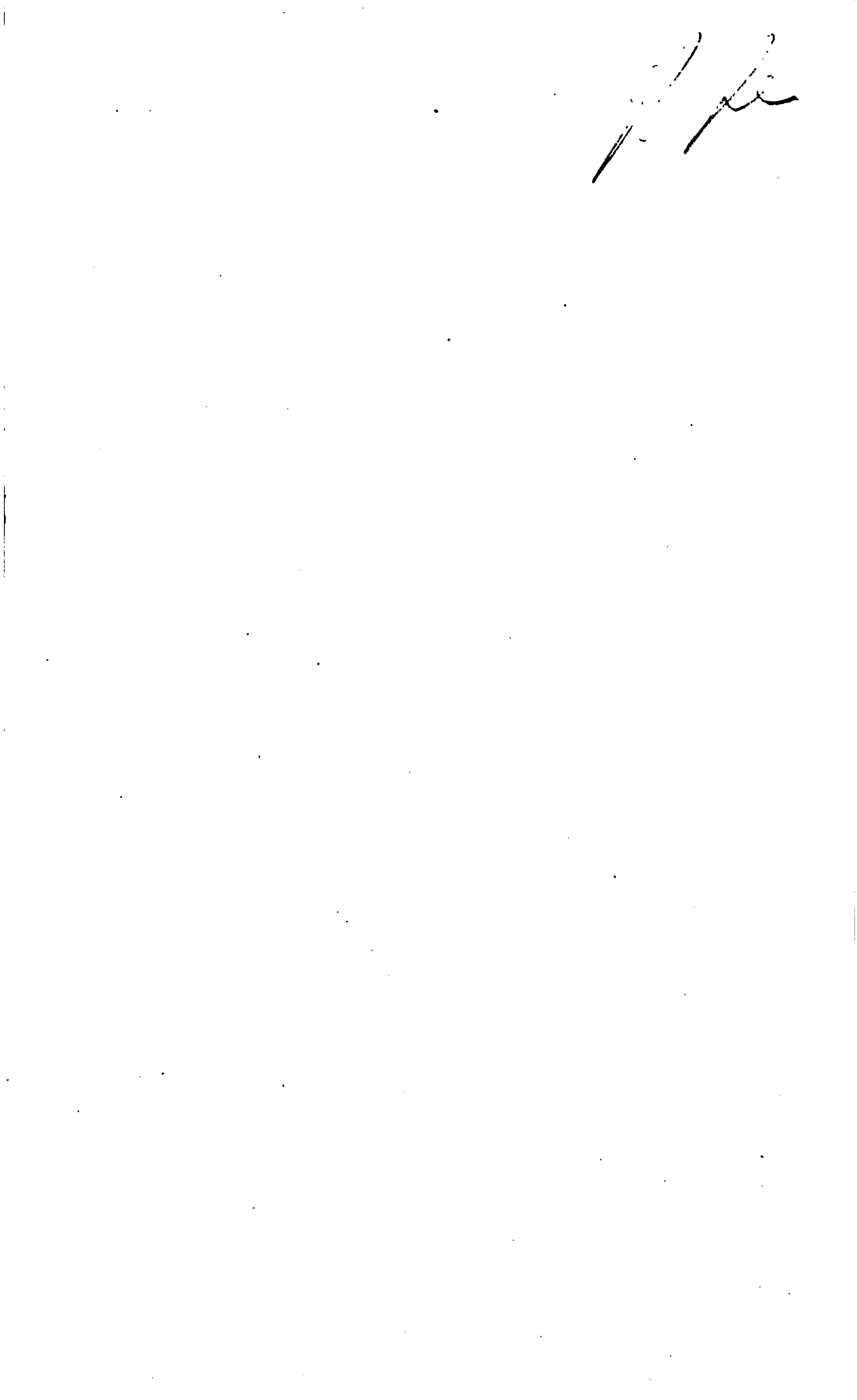
1908

VERLAG VON QUELLE & MEYER IN LEIPZIG.









ABHANDLUNGEN ZUR PHILOSOPHIE UND IHRER GESCHICHTE

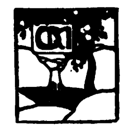
HERAUSGEGEBEN VON

PROFESSOR DR. R. FALCKENBERG

IN ERLANGEN

HEFT 5

PROFESSOR DR. ANNA TUMARKIN: SPINOZA



1908

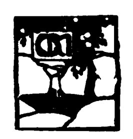
VERLAG VON QUELLE & MEYER IN LEIPZIG.

SPINOZA

ACHT VORLESUNGEN GEHALTEN AN DER UNIVERSITÄT BERN

VON

PROF. DR. ANNA TUMARKIN



1908

VERLAG VON QUELLE & MEYER IN LEIPZIG.

DEM ANDENKEN MEINES VATERS

afw

Vorwort.

Im vergangenen Winter hielt ich an der hiesigen Universität eine Vorlesung über die Geschichte der neueren Philosophie bis Kant. Wenn ich nun den Inhalt der Spinoza gewidmeten Stunden der Öffentlichkeit übergebe, so geschieht es aus dem Gefühl heraus, daß ein fortgesetztes Studium nicht leicht etwas Wesentliches an der hier vertretenen Auffassung ändern würde.

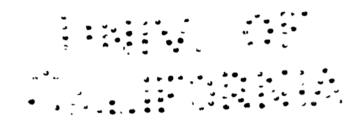
Ob es mir gelungen ist, ein historisch treues, objektives Bild von Spinozas Weltanschauung zu geben, mögen andere entscheiden. Das aber glaube ich sagen zu dürfen, daß ich mit Bewußtsein seinen Äußerungen nirgends Gewalt angetan, nirgends in ihn etwas hineininterpretiert und daß ich nach nichts so sehr gestrebt habe, wie nach Objektivität der Darstellung.

Bei den Literaturangaben habe ich mich auf die Werke beschränkt, die mir als die wichtigsten erschienen.

Bern, Dezember 1907.

Anna Tumarkin.

Inhaltsübersicht.



I. Vorlesung.

Persönlichkeit. Leben.

„Alles Erhabene“, so schließt Spinoza seine »Ethik«, nachdem er das Bild des Weisen entworfen hat, „ist ebenso schwierig wie selten.“ Mit diesem Gefühl legen auch wir das Buch aus der Hand. Die Worte gelten auch für das Erfassen Spinozas selbst, nicht bloß seines Systems, sondern auch und vor allem seiner ganzen geschlossenen Persönlichkeit. Das zeigt die Geschichte in ihren weit auseinander gehenden Urteilen über diesen einsamen Denker und das erlebt an sich ein jeder, der ein persönliches Verhältnis zu ihm gewinnen möchte. Nicht in der strengen Form der geometrischen Beweisführung, bei der kein Glied übersehen werden darf, liegt die Hauptschwierigkeit: aus dieser Darstellungsform lassen sich die Gedanken, wie sie nicht auf diesem Wege gefunden worden sind, auch wieder herauslösen; und es gelingt dann auch den ursprünglichen Gedanken, zusammenhang wiederherzustellen. Aber eine der schwierigsten Aufgaben der gesamten Philosophiegeschichte ist es, jene Geistesverfassung nachfühlend zu verstehen, aus der, als ihr einheitlicher Ausdruck, ein solcher Gedankenzusammenhang organisch erwachsen konnte.

Ein Gegensatz, wie man sich ihn kaum schroffer denken kann, durchzieht das System: der strenge, mit rücksichtsloser Konsequenz durchgeführte Rationalismus auf der einen, der tief mystische, alles beherrschende Zug auf der anderen Seite; die grandiose Großzügigkeit, die unbefangene Verstandesklarheit, die von jeder Gemütsregung freie Ruhe, mit der Spinoza die Welt betrachtet und zerlegt, bis in das Seelenleben den mathematisch-mechanischen Zusammenhang verfolgend, wie ihn unter seinen Vorgängern auch Hobbes nicht strenger

durchgeführt hatte; und dann die mystische Hingabe, mit der dieser „gotttrunkene" Mann die mathematisch gefaßte, die entgötterte Natur verehrt, und die auch bei einem Malebranche nicht tiefer sein konnte. Wer, den Fortgang des philosophischen Denkens verfolgend, sowohl den strengen Mechanismus von Hobbes, als die tiefe Mystik von Malebranche in sich aufgenommen hat, steht bei Spinoza vor einer neuen Aufgabe: diese einzigartige Verbindung des mechanistischen Rationalismus und der glühenden Mystik als eine organische Einheit zu erfassen.

Wohl tritt das mystische Element auch bei anderen Vertretern der rationalistischen Richtung auf, aber nirgends stehen die beiden Elemente einander so schroff gegenüber, wie bei ihm. Wenn bei Descartes die Lehren von Gott-Schöpfer und von der menschlichen Freiheit zu seiner mathematisch-mechanischen Weltauffassung nicht passen, so sieht er selbst in jenen Lehren ein Geheimnis, das den menschlichen Verstand übersteigt, einen Abgrund, in dem sein Denken sich verliert, während es bis zu dieser Grenze frei seinen eigenen Wegen folgt. Noch mehr trennt die beiden Gebiete des religiösen Gefühls und der mathematischen Erkenntnis Pascal, bei dem der Sieg des Glaubens die Resignation des Wissens voraussetzt. Und wenn bei Malebranche das mystische Element sich voll entwickelt, so verzichtet er darauf, den mechanischen Zusammenhang des Weltalls rationalistisch zu erfassen: wir begreifen weder die Wechselwirkung von Körper und Geist, noch die Wirkung der Körper aufeinander. Gott allein kommt alle Wirksamkeit zu, nicht bloß in Bezug auf die Dinge, sondern auch in Bezug auf die Ideen; nicht bloß leben und wirken wir in Gott, sondern wir schauen auch alle Dinge in ihm. Bei Spinoza aber stehen die beiden Elemente, das rationalistische und das mystische, jedes ganz ausgeprägt, unvermittelt nebeneinander, und was er als eine einheitliche Weltanschauung hinstellt, scheint die größten Gegensätze unüberbrückt in sich zu tragen. Eine Welt nach strengen Denkgesetzen konstruiert, die mathematisch-mechanische Kausalität an keinem einzigen Punkte durchbrochen: man sollte meinen, in diesem strengen Denksystem gäbe es keinen Platz für die Mystik, keinen Platz für Gott in dieser mechanischen Welt. Und nun diese mathematisch

konstruierte Natur selbst hingestellt als Gott und die Erkenntnis dieser mechanischen Gesetzmäßigkeit als Erkenntnis Gottes, als mystische Vereinigung mit Gott, als *amor dei intellectualis*.

Aus diesem in Spinozas System liegenden Gegensatze heraus verstehen wir auch, wie es so verschiedene Beurteilungen und Wertungen erfahren konnte: wenn die unmittelbare Folgezeit sich so ablehnend gegen diesen Denker verhält, wenn hundert Jahre nach seinem Tode die Leute immer noch von ihm „wie von einem toten Hunde" reden, und wenn dann nach dem Jacobi-Mendelssohnschen Streit über Lessings Pantheismus eine starke Wendung in der Beurteilung der pantheistischen Philosophie eintritt, und der verrufene Atheist des siebzehnten Jahrhunderts jetzt als der „gotttrunkene" Mann, als der „heilige Spinoza" verehrt wird, in dessen Philosophie sich jeder einmal versenkt haben muß, so erscheint uns diese entgegengesetzte Beurteilung als natürliche Folge jener Gegensätzlichkeit in Spinozas Denken. In dem ablehnenden Verhalten des siebzehnten Jahrhunderts sehen wir nicht bloß kirchliche Verfolgung, nicht Hetze gegen den gefährlichen Ketzer, nicht Vorurteil gegen den philosophierenden Juden, sondern eine ganz natürliche Reaktion des Gemüts gegen die rücksichtslose Durchführung der mechanischen Weltanschauung, gegen das schonungslose Aufräumen mit altüberlieferten und liebgewonnenen Illusionen. Wir verstehen die Aufregung des frommen Malebranche, als man ihn auf die Ähnlichkeit seiner Lehre mit derjenigen Spinozas hinwies, und die tiefe Abneigung, die er gegen diesen Denker empfand und die um so stärker wurde, je mehr sachliche Berührungspunkte zwischen beiden die objektive Betrachtung nachwies. Und ebenso verstehen wir die innere Auflehnung des ästhetisch gestimmten und überall nach Harmonie des Zweckgeschehens suchenden Leibniz gegen diese mechanische leblose Welt, die seinem Gefühl widerstand, trotzdem oder vielleicht eben deswegen, weil sie sein mathematisch geschultes Denken so einnahm. Wir verstehen die Verurteilung Spinozas durch seine ganze Zeit, die auch einem Hobbes nicht gerecht werden konnte, obgleich bei diesem der Zusammenhang des Mechanismus mit den letzten Lebensfragen nicht so klar hervortrat und die Forderungen des Gemüts nicht so offen zurückgewiesen wurden.

Ein Jahrhundert später, zur Zeit der Aufklärung, war es dieselbe Seite von Spinozas Philosophie, die Freiheit von jeder Befangenheit des Gefühls, die das Urteil über ihn bestimmte; jetzt aber wirkte derselbe Zug in entgegengesetzter Richtung: der mutige Kämpfer gegen alle Vorurteile, der Träger der Toleranzideen, das ist der Spinoza, der einen Lessing anzieht. Und da einmal der Bann gebrochen ist, beginnt auch die andere Seite von Spinozas Philosophie, seine tiefe Religiosität, im Eindruck, den er ausübt, stärker hervorzutreten und dem entsprechend auch das Urteil über ihn zu bestimmen. Und wieder verstehen wir den Zauber, den diese Religiosität auf einen Goethe oder einen Schleiermacher ausübte. Aber wie diese beiden Seiten in Eines empfinden? wie diese Gottinnigkeit als erwachsend aus scharfer, zergliedernder Analyse, diesen „Himmel im Verstande" nachfühlend erfassen? „Immer", beschließt Windelband seine Betrachtung Spinozas, „wird der unlösbare Widerspruch zwischen der Glut seiner Gottesliebe und der schneidenden Kälte seiner Weltbetrachtung die Ruhe beeinträchtigen, mit der man den gewaltigen Zusammenhang seiner Gedanken genießen möchte."[1] Und Wilhelm Dilthey wies einmal darauf hin, wie der *amor dei* aus Spinozas mechanischer Weltanschauung nicht folge.[2] Freilich hat uns gerade Dilthey gelehrt, daß die Aufgabe des Historikers nicht ist, die Gedanken auf ihre mathemathische Folgerichtigkeit zu prüfen, sondern sie aus dem ursprünglichen Erlebnis heraus zu verstehen, und daß manches bei den Philosophen logisch nicht folgt, was sich doch organisch aus ihrer Persönlichkeit ergibt. Aber eben dieses ursprüngliche Erlebnis ist bei Spinoza so eigenartig, seine Persönlichkeit vereint solche Gegensätze in sich, daß dem Historiker hier eine der schwierigsten Aufgaben erwächst.

Bei Spinoza tritt das intellektuelle Element so stark hervor, ist das Denken so ausschließlich entwickelt, daß es alle Lebenskraft, alles Gefühl absorbiert, um selbst emotionalen Charakter anzunehmen, alle Affekte, alle natürlichen Bedürfnisse des Gemüts zurückdrängt, um selbst zu der einen herrschenden Leidenschaft zu werden, neben

---

[1]) Geschichte der neueren Philosophie, Leipzig 1899, I, S. 285.
[2]) Vorlesungen im Winter 1896/97.

der keine andere mehr Platz hat. Es ist ein Menschentypus, wie man ihm manchmal, wenn auch nicht in dieser ausgeprägten Form, begegnet: Menschen, bei denen der scharfe Verstand mit seiner kritischen Analyse eine harmlose Gefühlsäußerung nicht aufkommen läßt, bei denen aber das Gefühl von Hause aus zu stark ist, um sich ganz zurückdrängen und ausrotten zu lassen; dann bricht die natürliche Anlage trotz aller bewußten Zucht durch und rächt sich oft an dem einschränkenden Verstande, indem sie sich auf seinem eigenen Gebiete Luft macht. Zu dieser Art gehören die großen Mystiker, gehören auch jene nüchternen Idealisten, die nach einem Dichterwort immer unverbesserlich bleiben, weil sie selbst an ihren Idealismus nicht glauben. Auch Lessing hat etwas von dieser Art; auch bei ihm läßt die starke kritische Ader eine Gefühlsäußerung selten durch, und nur wenn unter dem Einfluß starker Gemütserlebnisse, wie beim Tode seiner Frau und seines Sohnes, die Zucht des Verstandes nachläßt, tritt seine weiche, gefühlvolle Natur frei hervor. Vielleicht hat auch gerade diese Mischung von scharfem Denken und tiefem Gefühl, die Lessing mit Spinoza gemeinsam ist, ihm das Verständnis dieses Denkers erschlossen. Und wenn im Charakter Nathans scharfe Dialektik sich in ähnlicher Weise mit heiterem Wohlwollen verbindet, so spricht auch diese letzte Dichtung Lessings von dem tiefen Eindruck, den Spinoza auf ihn gemacht hatte; nicht nur erinnert sie in ihrem Gedankengehalte an den »Theologisch-politischen Traktat«, auch die Persönlichkeit ihres Helden scheint nicht ohne Absicht dem großen Juden mit dem „Himmel im Verstande" nachgebildet zu sein.

Nicht reich sind die authentischen Quellen, nach denen wir uns ein Bild von Spinozas Leben machen können; lange war es getrübt durch Märchen, wie sich solche stets in der Phantasie der Menge an mißverstandene Größe knüpfen; und wer dem verschrienen Denker persönlich nahe getreten war und etwas von jener Größe verspürt hatte, den lähmte, wenn er anderen davon berichten wollte, die Furcht vor kirchlichen Verfolgungen; so haben auch neuere Quellenforschungen verhältnismäßig wenig zu Tage gefördert, weil, wie es

scheint, alles auf Spinoza Bezügliche rechtzeitig als kompromittierend vernichtet wurde. Sein ältester Biograph, vermutlich der Amsterdamer Arzt Lucas, der ein begeistertes Bild von ihm entwarf, mußte es, „als ob er ein Verbrechen beginge", im Verborgenen tun, und als ein Menschenalter später das Werk endlich gedruckt wurde, fand man es nötig, zur Rechtfertigung hervorzuheben, daß es bloß zum Zweck der Widerlegung geschehe; und doch wurde es bis auf wenige Exemplare vernichtet. So wäre Spinozas Leben ganz im Dunkeln geblieben, wenn nicht ein ehrlicher Gegner, der lutherische Prediger Colerus an Ort und Stelle Nachrichten über den Philosophen gesammelt hätte, dessen sittliche Lauterkeit er trotz aller prinzipiellen Gegnerschaft anerkennen mußte.[1])

Baruch, oder wie er seinen Namen latinisierte, Benedictus de Spinoza, stammte aus einer jüdischen Familie, die ihren Namen von einem spanischen Städtchen Espinoza hatte. Als die religiösen Verfolgungen den Juden den Aufenthalt in Spanien unmöglich machten, flüchteten Baruchs Vorfahren nach Portugal und, da sie es auch hier nicht viel besser fanden, nach den Niederlanden, wo seit der Mitte des sechzehnten Jahrhunderts alle kirchlich Verfolgten ihre Zuflucht suchten. Hier, in Amsterdam wurde Spinoza am 24. November 1632 geboren. Sein Vater nahm wegen seiner Rechtschaffenheit und Frömmigkeit eine angesehene Stellung in der jüdischen Gemeinde ein, die ihm auch wiederholt Ehrenämter übertrug; seine Mutter hatte Spinoza als sechsjähriges Kind verloren.

In der Gemeindeschule von Amsterdam, in der er seinen ersten Unterricht erhielt, lernte er die hebräische Sprache, für die er noch lange, nachdem er mit dem jüdischen Volke und dessen Religion gebrochen hatte, Interesse bewahrte und deren Grammatik er in einer seiner letzten Arbeiten behandelte; hier eignete er sich jene gründliche Kenntnis der Bibel an, auf die sich später die scharfe Kritik stützen sollte, welche der Theologisch-politische Traktat an der jü-

---

[1]) Die Quellen zur Biographie Spinozas sind gesammelt von Freudenthal, „Die Lebensgeschichte Spinozas", Leipzig 1899; sie sind verwertet in Freudenthals Werk „Spinoza, sein Leben und seine Lehre", Bd. I. Stuttgart, 1904.

dischen Religion übt; und hier wurde er durch die besten jüdischen Gelehrten seiner Zeit, einen Manasse ben Israel und einen Saul Morteira, in den Talmud eingeführt. Der kritische Scharfsinn, mit dem er später, was er hier gelernt hatte, prüfen sollte, trat schon früh hervor. Kaum fünfzehnjährig brachte er durch seine Fragen und kritischen Bedenken die Lehrer oft in Verlegenheit. Doch setzten diese und mit ihnen die Gemeinde hohe Hoffnungen auf den ungewöhnlich begabten Jüngling; sie glaubten wohl nicht, daß es ihm so bitterer Ernst mit seinen Zweifeln war, daß die Bibelkritik für ihn, dessen Konsequenz keine Halbheit kannte, mehr bedeutete als bloße geistige Übung.

Bei dem üblichen Schulunterricht blieb Spinoza nicht stehen; es folgten selbständige theologische Studien, die sich vor allem auf die jüdische Religionsphilosophie richteten.[1] Aus den Schriften von Maimonides und Chasdai Kreskas, Gersonides und ibn Esra trat Spinoza immer wieder die Lehre entgegen von dem einen, unendlichen Gott, dessen religiöse Vorstellung die jüdische Scholastik, ebenso wie die christliche, mit philosophischen Gedanken der Antike in Einklang zu bringen sucht. Auch zur Kabbala, der jüdischen Mystik, trieb Spinoza sein unersättlicher Wissenstrieb; aber dieses unklare Schwelgen der religiösen Phantasie, das seinen Lehrer Morteira, noch mehr aber Manasse ben Israel anzog, übte keine Wirkung auf seinen klaren und freien Geist. Mit einer Schärfe, die der sonstigen Milde seines Urteils gegenüber doppelt auffällt, hat er über die Kabbala geurteilt, vielleicht weil sie versprach, was er suchte, die Vereinigung des Menschen mit Gott, die er aber auf einem ganz anderen, weiteren und schwierigeren Wege finden sollte, als diese religiösen Schwärmer.

Denn schon zog ihn, über die Grenzen des jüdischen Schrifttums hinaus, eine andere Welt an. In der Lateinschule von Franz van den Enden, einem allseitig gebildeten Freigeist, lernte er die Sprache beherrschen, die ihm die antike und die neuere Wissenschaft erschloß. Am nächsten lag ihm, der von der jüdischen

---

[1]) Über den Einfluß der jüdischen Philosophie auf Spinoza siehe Joel, „Zur Genesis der Lehre Spinozas“, Breslau 1871.

Religionsphilosophie herkam, die christliche Scholastik, die im siebzehnten Jahrhundert noch immer das geistige Leben beherrschte; ihr hat er fast alle Termini entlehnt, in die er später, allerdings nachdem er ihnen einen anderen, von dem ursprünglichen verschiedenen Sinn untergelegt hatte, seine eigenen Gedanken kleiden sollte.[1]) In dieselbe Zeit muß auch Spinozas Studium der pantheistischen Renaissance-Philosophie fallen. Hier dürfen wir eine tiefergehende Wirkung annehmen; der erste Entwurf von Spinozas System, sein erst vor einigen Jahrzehnten entdeckter »Kurzer Traktat« weist der Form und dem Inhalte nach eine so große Ähnlichkeit mit Giordano Bruno auf, daß eine direkte Beeinflussung außer Zweifel steht.[2]) Und wenn auch Spinozas Pantheismus einen wesentlich anderen Charakter trägt, als derjenige der Renaissance, wenn an Stelle der lebendigen Entwickelung der Naturkräfte bei ihm die logische Notwendigkeit tritt, mit der alles aus der Natur Gottes folgt, so haben doch jedenfalls die pantheistischen Lehren seiner Vorgänger einen der wichtigsten Anstöße gegeben zur Bildung seines von ihnen abweichenden Systems.

Denn unbedingter Anhänger einer anderen Philosophie ist Spinoza, dieser eigene Denker, überhaupt wohl nie gewesen. Das amtliche Verzeichnis seiner Bibliothek zeigt allerdings, daß er nicht bloß viel gedacht, sondern auch viel gelesen hat; aber was er las, verarbeitete er in selbständiger Weise; er lernte von anderen durch Kritik vielleicht mehr, als durch bewußte Anlehnung; und was bei dem fünfzehnjährigen Knaben nicht die gelehrten Rabbiner und nicht die heiligen Bücher erzwingen konnten, den Glauben an unbedingte Autorität, das wird auch bei dem reifenden Denker weder die moderne, noch die antike Philosophie gefunden haben. Wir können wohl die Berührungspunkte zwischen Spinoza und seinen Vorgängern aufdecken, die von ihm empfangenen Anregungen verfolgen, aber keine historische Analyse ist imstande,

---

[1]) Freudenthal, „Spinoza und die Scholastik", in „Philosophische Aufsätze, Eduard Zeller gewidmet", Leipzig 1887.

[2]) Vergl. Chr. Sigwart, „Spinozas neu entdeckter Traktat", Gotha 1866.

diese einheitliche Philosophie mit ihrer ungewöhnlich strengen Geschlossenheit in die Elemente aufzulösen, aus denen sie sich gebildet hat; und kein Quellenstudium vermag den organischen Prozess von Spinozas Denken durch mechanische Summierung fremder Einflüsse zu reproduzieren.

Solche Anregungen, die er selbständig verarbeitete, bot ihm die Stoa, an die manche Gedanken seiner Affektenlehre, und vor allem der eigentlichen Ethik, anknüpfen[1]; solche Anregung bot ihm Hobbes, dessen Staatslehre für ihn besonders wichtig wurde.[2] Den bedeutendsten philosophischen Einfluß aber scheint Descartes geübt zu haben, dessen Werken Spinoza, wie Colerus berichtet, die meiste Belehrung schuldig zu sein bekannte. Fast immer geht Spinoza in seiner Problemstellung von Descartes aus; in der Lösung des Problems entfernt er sich allerdings wieder von ihm, nicht nur dadurch, daß er die Willensfreiheit und den transzendenten, die Welt schaffenden Gott leugnet, sondern vor allem durch die freie Art, mit der er Descartes'sche Begriffe, an die er anknüpft, wie Substanz, Attribut oder Geist verwendet. So bezieht auch Colerus jene anerkennende Äußerung Spinozas über Descartes nicht etwa auf die Philosophie, sondern auf das „Naturwissen". Die Methode des Denkens, die Anlehnung der Philosophie an die positive Forschung, die Spinoza gerade in jener Zeit, wie sein Biograph an derselben Stelle erzählt, ernstlich betrieb, um sie nie mehr zu vernachlässigen, das war es, worin er vor allem dem philosophierenden Mathematiker folgte. Von ihm habe er gelernt, „nichts für wahr zu halten, als das, was ihm durch gute und verständige Gründe bewiesen worden sei". Durch Descartes ist Spinoza zum bewußten Vertreter der rationalistischen Philosophie geworden.

In dem Maße nun, als aus allen diesen Anregungen die eigene Auffassung Spinozas erwuchs, wurde auch die Kluft, die ihn vom Judentum trennte, immer tiefer. Während der junge Denker seine

---

[1]) Vergl. Dilthey, „Die Autonomie des Denkens im siebzehnten Jahrhundert", Arch. f. Gesch. d. Phil., VII, S. 77 ff.

[2]) Tönnies, „Studie zur Entwickelungsgeschichte des Spinoza", Vierteljahrsschrift f. wiss. Philos., Bd. VII, 1883.

kritischen Bedenken aus Schonung noch zurückhielt, wurde ihm durch den fanatischen Eifer der Synagoge der offene Bruch mit ihr aufgedrängt. Zwei vermeintliche Freunde forschten ihn nach seinen Zweifeln aus, er wurde vor das Rabbinatskollegium zitiert und einem feierlichen Verhöre unterworfen; vergebens versuchte man ihn zum Aufgeben seiner Ansichten und wenigstens zum äußerlichen Befolgen der Gebräuche der Synagoge zu bewegen; er, der den Bruch nicht selbst heraufbeschworen hatte, tat jetzt keinen Schritt, um ihm auszuweichen, und wollte seine Ansichten, da sie einmal bekannt geworden waren, keinen Augenblick verleugnen. Denn es lag ihm nichts an der Betätigung seines persönlichen Heldenmutes, alles aber am Sieg der objektiven Wahrheit. Da wurde im Sommer 1656 der große Bann über Spinoza ausgesprochen. „Mit Zustimmung des heiligen Gottes und dieser ganzen Gemeinde bannen, verstoßen, verwünschen und verfluchen wir Baruch de Espinoza ... mit allen den Verwünschungen, die im Gesetze geschrieben sind. Verflucht sei er am Tage und verflucht sei er bei Nacht, verflucht beim Niederlegen und verflucht beim Aufstehen, verflucht bei seinem Ausgang und verflucht bei seinem Eingang. Gott möge ihm nie verzeihen ... Wir verordnen, daß niemand mit ihm verkehre, nicht mündlich und nicht schriftlich, niemand ihm eine Gunst erweise, niemand unter einem Dache oder innerhalb vier Ellen mit ihm zusammen sei, niemand ein von ihm verfaßtes oder geschriebenes Werk lese.“ Auch wer nicht in den Traditionen der jüdischen Religion erzogen ist, empfindet Schauer vor der wilden Leidenschaft dieses Bannfluchs; Spinoza aber, dem er galt, brachte er nicht aus der Fassung. „Sehr wohl!“ war seine Antwort, als man ihm den Bann überbrachte, „man zwingt mich zu nichts, was ich nicht aus freien Stücken getan haben würde, wenn ich nicht den Skandal gefürchtet hätte.“ In einer an die Synagoge gerichteten Schrift, die den Keim seines späteren Toleranzwerkes, des Theologisch-politischen Traktats, enthielt, protestierte er gegen das Vorgehen der Synagoge, den Schlag aber, der ihn selbst getroffen, ertrug er mit unerschütterlichem Gleichmut. Soviel historischen Sinn besaß er allerdings nicht, um den religiösen Fanatismus der Amsterdamer Juden als natürliche Folge all der Verfolgungen

zu verstehen, die sie um der Religion ihrer Väter willen ertragen, all der Opfer, die sie ihr gebracht hatten.

Den Bruch Spinozas mit der Synagoge hat sein Vater, der fromme, wenn auch alle Scheinheiligkeit verachtende Mann nicht mehr erlebt: kurz vorher war er gestorben. Spinoza sollte vom väterlichen Erbe ausgeschlossen werden; da setzte er sein gutes Recht durch und zwang seine Geschwister durch das Gesetz, seine Ansprüche anzuerkennen; als aber die Sache im Prinzip geregelt war, verzichtete er freiwillig auf das Erbe und nahm sich nur ein Bett zu seinem Gebrauch.

Jetzt verließ er sein Vaterhaus; von der Familie verleugnet, von seinem Volke verstoßen, ganz mittellos, fand er Unterkunft bei seinem Lehrer und Freunde Franz van den Enden. Für dessen Tochter, die oft den Lateinunterricht für ihren Vater erteilte, soll Spinoza eine unglückliche Liebe gehabt haben. Seine Lehrerin war die zur Zeit der Exkommunikation erst zwölfjährige Klara Maria jedenfalls nicht; möglich aber ist es, daß er auf seinen späteren Reisen nach Amsterdam zu dem heranwachsenden gebrechlichen, aber geistig hervorragenden Mädchen eine tiefe Neigung faßte.

Von nun an führte Spinoza ein zurückgezogenes, ganz der Wissenschaft geweihtes Leben. Den Unterhalt verdiente er sich durch Schleifen optischer Gläser, ein mühsames Handwerk, zu dem ihn Not und Neigung zugleich trieb, und in dem er es zu einer Meisterschaft brachte, um die ihn sogar der Physiker Huighens beneidete. Dem großen Verkehre, den ihm sein tiefer Geist und sein gewinnendes Wesen zuzog, suchte er zu entgehen, indem er seinen Wohnort immer weit vom Getriebe der Welt nahm. Bald nach der Exkommunikation führte ihn die von der jüdischen Gemeinde beim Magistrat erwirkte Verbannung aus Amsterdam nach dem nahen Dörfchen Ouwerkerk; die ersten sechziger Jahre brachte er in dem bei Leyden gelegenen Rijnsburg zu, dem Versammlungsort der stillen Sekte der Kollegianten, zu denen sich Spinoza, nachdem er mit dem Judentum gebrochen hatte, ebenso hingezogen fühlte, wie zu den Mennoniten; seit 1663 lebte er in der Nähe von Haag, in Voorburg, und seit 1670 in Haag selbst.

Zum näheren Verkehr genügte ihm ein kleiner Freundeskreis,

dem er seine philosophischen Ideen anvertraute, erläuterte und mit rührender Geduld und milder Nachsicht gegen sich erhebende Zweifel und Bedenken verteidigte. Als einer dieser Freunde ihm eine größere Geldsumme anbot, damit er sein Leben bequemer einrichten könnte, lehnte er es ab; er habe es nicht nötig, und das Geld würde ihn nur von seinen Beschäftigungen abziehen; er wies es auch aus Gerechtigkeitsgründen zurück, als derselbe Freund ihn mit Übergehung seines Bruders zu seinem Erben machen wollte, und von der ihm darauf ausgesetzten Pension nahm er auch nur einen Teil. Auch Jan de Witt, Spinozas treuer Beschützer, hatte diesem eine kleine Pension ausgesetzt; als aber seine Erben beim Auszahlen Schwierigkeiten machten, gab ihnen der in seinen Mitteln sehr beschränkte Philosoph die Schenkungsurkunde mit solcher Ruhe zurück, als käme die Summe für ihn gar nicht in Betracht, worauf sie ihm gerne bewilligten, was sie früher verweigert hatten.

Die Ermordung des großen, freidenkenden Staatsmannes durch das undankbare Volk hat Spinoza, wie vielleicht nichts in seinem Leben, erschüttert, und wäre er nicht von seinem Wirt daran verhindert worden, er hätte sich der Wut des rasenden Pöbels, dem er Barbarei vorwarf, ausgesetzt. Es war wohl das einzige Mal, daß ihn für einen Augenblick die Fassung verließ.

Wiederholt bot sich ihm die Gelegenheit, sein stilles, einfaches Leben zu vertauschen gegen eine glänzendere, nach außen wirksamere Stellung; aber ihn zog weder der Hof Ludwigs XIV. an, noch Heidelberg, wo der vorurteilsfreie Karl Ludwig ihm eine Professur antragen ließ; nicht vorübergehende, auf den Augenblick berechnete Wirksamkeit, sondern das Erforschen der ewigen Wahrheit war sein Lebensziel, und die Freiheit der Forschung glaubte er sich am besten bei seinem zurückgezogenen und selbständigen Leben wahren zu können. Die Aufnahme, welche sein Theologisch-politischer Traktat bei den verschiedensten kirchlichen Parteien fand, die sich alle in der Bekämpfung des verderblichen, ketzerischen Buches vereinigten, lehrte ihn diese Selbständigkeit doppelt schätzen. Die Umtriebe, durch welche seine Gegner die weitere Ausbreitung seiner Lehre unmöglich zu machen suchten, hielten ihn davon ab, sein Hauptwerk, die »Ethik« zu veröffentlichen. Es scheint, daß ihn selbst

ein schlimmes Schicksal erwartete, dem er nur durch seinen Tod entging.

Seit zwanzig Jahren zehrte die Schwindsucht an seinem schwachen, aber zähen Körper; er sah den Tod kommen, aber schaute ihm, wie er es für würdig des Weisen hielt, ruhig ins Auge; bis zuletzt hielt er bei seiner gewohnten Arbeit aus, so daß die nächste Umgebung nichts von seinem Zustande merkte. Nur ein befreundeter Arzt war bei seinem Tode, am 21. Februar 1677, anwesend und dieser hat uns nichts darüber erzählt. Wir aber nehmen an, daß Spinozas Tod denselben Charakter friedlicher Ruhe und einfacher großzügiger Selbstverständlichkeit trug, der auch sein Leben auszeichnete; und alle die kleinen Züge, die man sich gern erzählt, weil man nichts Wichtigeres weiß — wie Spinoza noch am letzten Abend mit seinen Hausleuten über die Predigt gesprochen, wie ein Hahn für seine letzte Mahlzeit geschlachtet wurde, wobei wohl manchem Sokrates in den Sinn kommt, und anderes dergleichen erscheint uns als ebenso unwesentlich und rein äußerlich und ebensowenig der Beachtung wert, wie die meisten Begebenheiten, die uns zufällig aus seinem Leben überliefert sind.

Die Hinterlassenschaft reichte kaum aus, die Kosten des Begräbnisses zu decken: der Philosoph wollte nicht mehr haben, als er brauchte. „Ich mache es“, soll er oft zu seinen Hausgenossen gesagt haben, „wie die Schlange, die ihren Schwanz im Munde hat; ich suche nichts übrig zu haben, als nur soviel zu einem ehrlichen Begräbnis nötig ist.“ Und er brauchte nicht viel. Neben einer wertvollen Bibliothek, auf die er wohl den größten Teil seiner bescheidenen Einnahmen verwendete, zeigt das amtliche Verzeichnis seines Nachlasses nach dem Urteil von Colerus „einen lächerlich geringen und echt philosophischen Hausrat“. Seine Biographen sprechen von seiner äußersten Bedürfnislosigkeit und Mäßigkeit; nicht daß er aus Prinzip ein asketisches Leben geführt hätte; er verschloß sich durchaus nicht der Freude; aber er kannte keine andere, als die rein geistige; und was man sonst zu den Annehmlichkeiten des Lebens rechnet, nahm er als etwas Gleichgültiges hin, das die Ruhe seines Geistes, die er über alles schätzte, nicht stören konnte.

Heitere Ruhe und frohe Selbstgenügsamkeit tritt uns aus diesem

von Entbehrungen erfüllten Leben entgegen, und stiller, sonniger Friede ruht über allen seinen Wandlungen. Jene beseligende Macht der Erkenntnis, die Spinoza als Ziel des Weisen hinstellt, findet in seinem Leben ihre Verwirklichung.

Fast nirgends sehen wir eine unberechenbare Macht des Gemüts den geradlinigen Gang desselben durchkreuzen. Spinoza bricht mit der Religion seiner Väter, mit seiner Familie, seinem Volke, aber nirgends zeigen sich bei ihm Spuren heißer schmerzlicher Kämpfe, die ihm das alles gekostet haben mag, nirgends sehen wir ihn auch nur einen Schritt auf dem einmal begonnenen Wege zurücktreten, nirgends zagend sich umschauen. Ist ihm das Zerreißen all dieser Bande so leicht geworden? oder hat er sich durch bewußte Selbsterziehung darüber erhoben? Seine Biographen sprechen von seiner gleichmäßigen Selbstbeherrschung, seiner Fähigkeit, den Ausdruck seiner Gefühle zu bemeistern. War dieser gelassenen Ruhe eine Zeit des Suchens und Ringens vorausgegangen? Die einzige Äußerung Spinozas, die zu dieser Vermutung Veranlassung geben könnte, ist der Eingang des »Traktats über die Vervollkommnung des Verstandes«: „Nachdem die Erfahrung mich gelehrt hat, daß alles, was das gewöhnliche Leben bietet, eitel und vergänglich ist, beschloß ich nachzuforschen, ob es ein wahres Gut gäbe.“ Man hat darin einen Hinweis sehen wollen auf leidenschaftliche Seelenkämpfe, auf ein „Ringen mit der sinnlichen, begehrlichen Menschennatur, mit grundloser Furcht und eitler Lust, mit Ehrgeiz und Habsucht“.[1]) Die Stelle aber ließe sich ebensogut auffassen als Hinweis auf ernste theoretische Zweifel und Bedenken. Sonst aber sagt und zeigt uns Spinoza nie etwas von Kämpfen, die ihm das Überwinden sinnlicher Leidenschaften gekostet hätte; geläutert und geschlossen tritt uns seine sittliche Persönlichkeit entgegen, nichts von den Schmerzen ihres Entstehens einem unberufenen Blicke verratend, und alles Nachspüren nach schwächlichen Kämpfen und überwundenen menschlichen Gemütsregungen zieht den Riesen ins Kleine, ohne ihn uns in seiner Größe verständlicher zu machen.

Eine romanhafte Ausschmückung seines Lebens schwächt und

---

[1]) Freudenthal Spinozas Leben, S. 83.

verfälscht nur den Eindruck dieser unnahbaren Persönlichkeit. Hier ist weder ein heldenhaftes Märtyrertum, noch eine sentimentale Idylle, am wenigsten eine rührende Liebesgeschichte, wie sie etwa bei Auerbach den gewaltigen Geisteshelden einem menschlich näher bringen soll. Aus härterem Holze geschnitzt, als ein Uriel da Costa, der einem ähnlichen Schicksal, wie es Spinoza gelassen ertrug, unterlag, betrachtete dieser auch sein eigenes Leben *sub specie aeternitatis*. Nicht seine äußeren Schicksale, sondern sein Denken und Forschen bildete sein wahres Leben.

II. Vorlesung.

Schriften. Methode und Erkenntnistheorie.

Eins der wichtigsten Hilfsmittel zum Verständnis von Spinozas Philosophie ist sein Briefwechsel, in dem er seinen Freunden die schwierigeren Punkte seines Systems erläutert und begründet. In Bezug auf seine eigenen Schicksale aber bleibt er darin merkwürdig zurückhaltend; das persönliche Interesse tritt hinter dem sachlichen zurück. Alle die Briefe verraten uns fast nichts von seinem persönlichen Leben: dessen Intimitäten hervorzukehren und anderen zur Schau zu stellen, lag nicht in seiner Art; kaum daß er eine gelegentliche Äußerung macht über die Krankheit, die ihn langsam aber sicher dem Tode entgegenführte.

Auch seine Philosophie, das einzige, was er von sich den anderen anvertraute, was er für wert hielt mitgeteilt zu werden, sollte nicht seinen Namen tragen; und es war nicht nur Furcht vor Angriffen, was ihn davon abhielt, seine Schriften unter eigenem Namen herauszugeben, sondern vor allem die Überzeugung, daß es bloß auf den objektiven Wahrheitsgehalt seiner Lehre ankomme und nicht auf die Persönlichkeit des Verfassers; so wünschte er auch, daß seine posthumen Werke anonym erscheinen, damit seine Philosophie „nicht nach ihm benannt werde". So war die einzige Schrift, welche zu Spinozas Lebzeiten 1663 unter seinem Namen erschien »Descartes' Prinzipien der Philosophie in geometrischer Weise begründet«, eine Schrift, in der er die Gedanken eines anderen Philosophen für einen Schüler darstellte, der ihm für seine eigene Lehre noch nicht reif schien.

Die von einem Freund auf den Wunsch Spinozas verfaßte Vorrede hebt hervor, daß das Werk, das nur die Philosophie Descartes'

lehren soll, durchaus nicht immer Spinozas eigene Ansichten ausdrückt. Dennoch gibt es auch keine treue Wiedergabe der Gedanken Descartes', nimmt vielmehr, da die Grenze zwischen beiden Auffassungen nicht scharf gezogen wird, eine eigenartige Mittelstellung zwischen ihnen ein und bietet so keine sicheren Anhaltspunkte zur Genesis der spinozistischen Lehre. Noch weiter entfernen sich von Descartes, aber wiederum ohne ausgesprochen spinozistisch zu sein, die in Form eines Anhangs der Darstellung der Prinzipien hinzugefügten »Metaphysischen Gedanken«. Es ist wahrscheinlich gemacht worden, daß Spinoza in ihnen ebenso von der damals verbreiteten Neuscholastik ausging, wie in dem ersten Teile seines Werkes von Descartes.[1]) Die schwankende Form der Darstellung aber mag der pädagogische Zweck des Ganzen erklären, das einen unreifen Jüngling allmählich in die herrschende Philosophie einführen sollte, ihm leise den Weg andeutend, auf dem er sie, die Wahrheit suchend, überwinden könnte.

Während aber Spinoza so als Interpret der herrschenden Philosophie auftrat, hatte er den Grund zu seinem eigenen System bereits gelegt. Schon hatte er den »Traktat über die Vervollkommnung des Verstandes« geschrieben, der die methodische Grundlegung seiner Philosophie enthält. Eine Erinnerung an den Leser in den *opera posthuma,* in denen die Schrift zuerst veröffentlicht wurde, bezeichnet sie als unvollendet gebliebenes Jugendwerk. Was aber Spinoza von dessen Vollendung abzog, wird der Umstand gewesen sein, daß die Gedanken des Traktats in der »Ethik«, wenn auch nicht ausführlich dargelegt, so doch als stillschweigende Voraussetzung mitenthalten sind. So wird der Traktat am besten im Zusammenhang mit dem Hauptwerk verstanden.

Noch vor der methodologischen Schrift hatte Spinoza als einen ersten Entwurf seines Systems den »Kurzen Traktat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit« verfaßt. Dieses Erstlingswerk Spinozas enthält inhaltlich untereinander so verschiedene Teile, daß man sich gezwungen sieht, in ihm auch zeitlich von einander getrennte Lagerungen zu unterscheiden. Es besteht

---

[1]) Freudenthal, Spin. u. d. Schol.

aus zwei Büchern, von denen das erste von Gott, das zweite vom vollkommenen Menschen handelt; der Metaphysik steht also die Psychologie und die eigentliche Ethik gegenüber. Den beiden Büchern entspricht ein zweiteiliger Anhang: von der Natur der Substanz und von der menschlichen Seele. Hinzu kommen noch zwei, in der Form an Bruno erinnernde Dialoge, die als Einlage in den ersten Teil eingefügt sind. Das Ganze endlich ist von Anmerkungen begleitet, deren Urheberschaft nicht immer sicher ist.

Geht man, die Grundgedanken der »Ethik« im Sinn, an diese Jugendschrift, so erscheint sie einem wie das unbeholfene Suchen eines Weges, dessen fernes Ziel schon feststeht, dessen Windungen aber erst gefunden werden müssen. Überall sehen wir ein Anknüpfen an fremde Gedanken, aber nirgends ein vollständiges sich Identifizieren mit einem anderen. So wenig die Dialoge rein Brunonisch sind, so wenig sind die Ausführungen über die Substanz ausgesprochen Cartesianisch: vergebens sucht man dort den Gedanken der lebendigen Entwickelung, hier den ontologischen Beweis eines persönlichen Gottes. Schon sind alle Grundgedanken der »Ethik« da, nur nicht so konsequent durchgeführt und einander einheitlich angepaßt, wie in dem späteren Hauptwerke.

Außer »Descartes' Prinzipien« hat Spinoza nur noch eine Schrift selbst, aber anonym veröffentlicht, den 1670 erschienenen «Theologisch-politischen Traktat». Persönliche Erlebnisse mögen bei diesem gegen Intoleranz gerichteten Buche mitgewirkt haben; die religiösen Verfolgungen der letzten Jahrhunderte, wie sie Spinozas Vorfahren in besonders harter Form erleben mußten, der Kampf zwischen Kirche und Staat, der auch den Niederlanden nicht erspart blieb, die Angriffe, denen die freisinnige Politik de Witts ausgesetzt war, das alles bot die äußere Veranlassung des Traktats; die kritischen Bedenken, die das Studium der Bibel und ihrer Kommentatoren schon in dem jugendlichen Denker erweckt hatte, lieferten jetzt die Hauptwaffen zur Bekämpfung der Autorität der Kirche. Aber den inneren Nerv, der alle Gedankengänge des Traktats zusammenhält, bildet Spinozas Auffassung des Staates, die sich ihrerseits aus seiner allgemeinen Lebensanschauung ergibt. So wird auch der Theologisch-politische Traktat nur im Zusammen-

hang des ganzen Systems klar. Und dasselbe gilt auch von der Schrift, der die letzte Arbeit Spinozas galt, dem unvollendet gelassenen und in den *opera posthuma* veröffentlichten »Politischen Traktat«. Wie jener vor allem das Verhältnis des Staates zur Kirche, so untersucht dieser alle Rechte des Staates überhaupt und dessen verschiedene Verfassungsformen.

So weisen alle philosophischen Werke Spinozas hin auf die »Ethik«, sei es daß sie sie vorbereiten, sei es daß sie einzelne von ihren Gedanken näher ausführen. Eine einheitliche Weltanschauung von seltener Strenge der Konsequenz findet ihren systematischen Ausdruck in Spinozas Hauptwerk. Dieser strenge, wenig biegsame und anpassungsfähige Denker scheint keine Entwickelungsphasen von ausgesprochen verschiedener Richtung durchgemacht zu haben.[1]) In geradliniger Entwickelung hat er auf ein bestimmtes Ziel zugestrebt, zurückhaltend, bis er den Weg gefunden hatte und dann den einen erfaßten Gedanken immer konsequenter und allseitiger durchführend.

Seit dem Beginn der sechziger Jahre arbeitete Spinoza an seiner »Ethik«; 1661 konnte er seinem Freund Oldenburg die geometrische Darstellung ihrer metaphysischen Hauptbegriffe zusenden; ums Jahr 1665 fand das System einen vorläufigen Abschluß in einem, wie es scheint, dreiteiligen Werke, in welchem zu den schon im »Kurzen Traktat« getrennten Metaphysik und Psychologie als dritter Teil die eigentliche Ethik hinzukam; dann wurde die Arbeit durch den »Theologisch-politischen Traktat« unterbrochen. 1675 war die »Ethik« in ihrer jetzigen Gestalt vollendet.

„Meine Philosophie“ scheint das Werk ursprünglich geheißen zu haben. Der später veränderte Titel hebt gleich von vornherein den vorherrschenden praktischen Gesichtspunkt hervor; es ist zwar nicht

---

[1]) Zu ganz verschiedenen Resultaten führen die Versuche, diese Entwickelung zu rekonstruieren bei Kuno Fischer („Gesch. d. neueren Phil.“, Heidelberg 1884, Bd. I, 2), Avenarius („Die beiden ersten Phasen des spinozisischen Pantheismus“, Leipzig 1868“), Busse („Beiträge zur Entwickelungsgeschichte Spinozas“, Zeitschr. f. Phil. u. phil. Kritik, Bd. 90, 91, 92, 96) und Freudenthal („Das Leben Spinozas“).

Ethik im üblichen Sinne des Wortes, als Lehre von sittlichen Normen, wohl aber ist es eine einheitlich erlebte Lebensanschauung, eine Stellungnahme des Menschen gegenüber dem All und seinen Mächten. So handelt auch der erste Entwurf der Philosophie Spinozas, der »Kurze Traktat« „von Gott, dem Menschen und seiner Glückseligkeit". Und wenn die zweite Vorstudie zum Hauptwerk die „Vervollkommnung des Verstandes" zu ihrem Gegenstand hat, und so mehr den theoretischen Gesichtspunkt hervorzuheben scheint, so bedeutet diese intellektuelle Vervollkommnung für Spinoza allgemeine Vollendung überhaupt, in der alles menschliche Streben sein Ziel findet, sie ist das einzige wahre, höchste Gut, hinter dem alle vergänglichen äußeren Güter in ihrer Nichtigkeit verschwinden; der theoretische Gesichtspunkt fällt so mit dem praktischen zusammen. Wie Sokrates, so setzt auch Spinoza die Einheit von Erkenntnis, Vollkommenheit und Glück des Menschen; aber der Ausgangspunkt, von dem aus die beiden Denker zu dieser Identifizierung gelangen, ist verschieden: Sokrates mit seinem Glauben an die absolute Macht des sittlichen Strebens im Menschen sucht in der Einsicht die sichere Gewähr der Tugend, und in dieser wiederum die unumgängliche Bedingung des Glücks. Für Spinoza aber, der allen Wert auf das erkennende, theoretische Verhalten legt, ist dieses an sich vollkommen und beseligend. Wenn Sokrates das Wissen sucht, weil ihm dieses als die Grundlage der Tugend und des Glücks erscheint, so strebt Spinoza nach der Erkenntnis, weil sie selbst für ihn das höchste Glück in sich trägt, also Selbstzweck ist und er eine andere objektive Vollkommenheit, als adäquate Erkenntnis überhaupt nicht kennt. Er sucht nur Erkenntnis, aber diese gipfelt für ihn in dem intuitiven Erfassen Gottes, und dieses fällt wiederum zusammen mit dem beseligenden *amor dei* oder, wie der »Kurze Traktat« diese Einheit des theoretischen und praktischen Gesichtspunktes ausdrückt, der Verstand und die Liebe sind zwei Geschwister, deren Vollkommenheit voneinander abhängt.[1]) Es soll ein System reiner, strenger Erkenntnis aufgebaut werden, das bloß das wirkliche Sein erforscht und kein dem Sein entgegentretendes Sollen zuläßt; aber ein tiefes

---

[1]) Erster Dialog.

sittlich-religiöses Pathos durchzieht dieses normenlose, auf bloße Erkenntnis des Wirklichen gehende System.

Und je mehr dieses religiöse Pathos das treibende Motiv der Forschung bildet, desto strenger ist die Form, in die Spinoza seine Philosophie kleidet, als sollte diese streng geschlossene Form ein Gegengewicht sein zur religiös-mystischen Grundstimmung, als sollte dieses nach Analogie der Euklidischen Geometrie aufgebaute System von Definitionen, Axiomen und darauf beruhenden Lehrsätzen darüber hinwegtäuschen, daß es sich um die tiefsten und brennendsten menschlichen Bedürfnisse handelt, und jene objektive, leidenschaftslose Ruhe hervorzaubern, mit der man „Linien, Flächen und Körper" betrachtet. Es ist jenes bewußte Sichentäußern vom realen Erlebnis, jenes Streben nach Überwindung dieses Erlebnisses durch eine im bewußten Gegensatz zu ihm stehende Form, welches den Stil mancher vollendetster Schöpfungen des menschlichen Geistes bestimmt: so hat Hegel seine von Haus aus religiös-ethische Weltanschauung in die strenge Dialektik des triadischen Rhythmus gekleidet, die trotz aller schwerfälligen Systematik den tiefempfundenen Grundton des Ganzen durch den gewollten Gegensatz nur noch stärker hervortreten läßt; so hat Goethe in seinen reifsten Werken die eigenen leidenschaftlichen Erlebnisse durch objektive Gestaltung künstlerisch zu überwinden gesucht, bewußt „die Form walten lassend"; das Geheimnis der Form aber fand er, als er erkannte, daß ein vollendetes Werk einem Opfer gleiche, dessen Rauch an der Erde hinzieht, während die reine Flamme frei in die Höhe steigt. Und diese Form, dieses Niederhalten des Rauches des persönlichen Erlebnisses durch die reine Flamme der Objektivität zeigt auch Spinozas »Ethik«. Nicht weil diese geometrische Form die Wahrheit der Beweise verbürgt, sondern weil sie Spinozas Streben nach unpersönlicher Objektivität ausdrückt, möchten wir sie nicht missen; sie hat mehr künstlerischen als wissenschaftlichen Wert für uns. Nichts vermittelt uns vielleicht so gut die Stimmung von Spinozas Forschen, wie diese strengen geometrischen Beweise dessen, was unsere höchste Vollkommenheit und unser tiefstes Glück ausmacht; und wer sich in diesen Geist eingelebt hat, welcher nach nichts so sehr verlangt wie nach unpersönlicher

Objektivität, auf den üben diese Beweise einen ganz eigenen ästhetischen Reiz aus.

Schon Descartes hatte diese geometrische Methode gelegentlich in seinen Erwiderungen auf die gegen seine »Meditationen« gemachten Einwände angewandt; im allgemeinen aber zog der Begründer der mathematischen Analyse dieser euklidischen „synthetischen" Darstellungsmethode, welche durch eine Reihe von Beweisen „selbst bei einem hartnäckigen und widerstrebenden Leser die Zustimmung erzwingt", die „analytische" Darstellung vor, welche „den richtigen Weg zeigt, auf dem eine Sache methodisch gefunden worden ist".[1]) Spinoza aber führt die „synthetische" Methode durch nicht bloß in der Darstellung von Descartes' »Prinzipien«, sondern auch in der systematischen Gestaltung seiner eigenen Philosophie. Ein prinzipielles Hinausgehen über Descartes, ein bewußter Gegensatz der Methode der Forschung liegt darin noch nicht: schon daß Spinoza in derselben geometrischen Art nicht nur eigene, sondern auch fremde Ansichten darstellt, zeigt, daß er darin keine Bürgschaft für die absolute Wahrheit des Dargestellten sieht. Wie für Descartes, so ist auch für Spinoza die synthetische Methode bloß ein mehr oder weniger bequemes Mittel, die gefundene Wahrheit anderen mitzuteilen, nicht aber der Weg, auf dem diese Wahrheit gefunden wird; einen solchen sucht der eine so gut wie der andere nicht in einer folgerechten Kette von Schlüssen, sondern in der unmittelbaren Intuition. Von einer solchen gehen beide Denker aus: die Substanz, mit der die »Ethik« einsetzt, ist ebenso eine Intuition, wie das *sum cogitans*, auf dem Descartes sein System aufbaut. Verschieden ist nur, was einem jeden die Intuition bietet.

Descartes' ursprüngliche Intuition ist das Selbstbewußtsein; von diesem aus beweist er das Dasein Gottes, als des vollkommensten Wesens, das uns nicht täuschen kann, und dann erst die objektive Realität der von uns erkannten Außenwelt. Für Spinoza aber ist in der Substanz diese objektive Realität gleich als unmittelbare Intuition gegeben. Und an diesem Punkt, an dem Spinoza bewußt

---

[1]) Erwiderung auf die zweite Reihe von Einwänden; vergl. Renati des Cartes Principia, Meyeri praefatio.

über seinen Vorgänger hinausgeht, offenbart sich uns auch die ganze Eigenart seines Denkens. Jener unpersönlich-objektive Zug, der für sein Leben charakteristisch ist, bestimmt auch die erste Voraussetzung seines Systems: wenn Descartes mit seiner ästhetischen Reizbarkeit, seinem lebhaften Gefühl der eigenen Persönlichkeit von dem Selbstbewußtsein ausgeht, so beginnt Spinoza, dessen ganzes Streben nach Loslösung von der eigenen Persönlichkeit geht, gleich mit dem Objekt, mit der Substanz — Natur.

Vergleicht man die »Ethik« mit den grundlegenden Werken Descartes', so scheint es auf den ersten Blick, als läge in jener in methodischer Beziehung ein Rückschritt gegen die letzteren vor, als hätte Spinoza die erkenntnistheoretische Grundlegung, welche sein Vorgänger in dessen systematischen Werken immer von neuem gibt, einfach übersehen, und statt wie dieser die Realität und Erkennbarkeit der Außenwelt zu beweisen, sie ohne weiteres behauptet. Dem gegenüber hat Dilthey[1]) darauf hingewiesen, daß schon der »Traktat von der Vervollkommnung des Verstandes« eine solche erkenntnistheoretische Grundlegung enthält. Aber auch wenn wir von der methodologischen Jugendschrift absehen und uns auf das Hauptwerk beschränken wollten, so fänden wir in ihm allein ein abgeschlossenes Ganzes, das aus sich heraus verstanden werden kann und das alle seine Voraussetzungen in sich selbst trägt: wenn Spinoza in der »Ethik« gleich am Anfange die objektive Realität setzt, ohne sie zu beweisen, so hält er sie eben für nicht beweisbar, sondern für intuitiv gegeben. Und wenn er im Traktat sein Verfahren, als wäre seine Berechtigung nicht an sich schon einleuchtend, begründet, so bemerkt er dazu: Für die, welche den richtigen Weg der Erkenntnis gehen und nie an der Realität zweifeln, wäre eine solche Begründung nicht nötig, er gebe sie nur in Rücksicht auf die verbreiteten Vorurteile.[2]) Und der Grundgedanke dieser methodologischen Schrift ist, daß die objektive Realität, wenn sie nicht intuitiv erkannt wird, überhaupt nicht bewiesen werden kann. Es soll der bekannte Zirkelschluß vermieden werden, in den sich Descartes

---

[1]) Archiv f. Gesch. d. Phil. VII, S. 88 f, XIII, S. 481 f.

[2]) Tractatus de intell. emend. VII, 44.

verwickelt, indem er die Realität der Erkenntnis ableitet von der Wahrhaftigkeit Gottes, während der Beweis von dessen Dasein jene Realität der Erkenntnis bereits voraussetzt. Man verzichte auf jeden Beweis der Gültigkeit der Erkenntnis, denn sonst müßte man auch beweisen, daß man einen solchen Beweis führen könne, und so würde die Begründung der Erkenntnis ins Unendliche führen. Auf diesem Wege käme man überhaupt nie zur Erkenntnis; das wäre eine Behutsamkeit, die ebensowenig Sinn hätte, wie wenn man nicht Eisen schmieden wollte, weil man dazu eines Hammers bedarf, der selbst erst geschmiedet werden müßte. Einmal müsse man den Anfang machen mit den „angeborenen Werkzeugen", mit der „natürlichen Kraft des Verstandes",[1] wie Spinoza hier die Intuition, die letzte, nicht weiter ableitbare Tatsache des Bewußtseins nennt.

So wird die ganze Frage nach der Begründung der Erkenntnis, mit deren Lösung Descartes sich vergebens abgemüht hatte, durch eine radikale Setzung abgeschnitten: um zu wissen, daß ich eine wahre Idee habe, ist es nicht nötig, daß ich weiß, ich wisse, daß ich es weiß; umgekehrt aber muß ich, um zu wissen, daß ich eine wahre Erkenntnis habe, diese Erkenntnis bereits besitzen. Die wahre Erkenntnis ist nicht zu begründen und nicht abzuleiten, sie ist eine erste ursprüngliche Gegebenheit, die keines weiteren Kennzeichens bedarf, die sich selbst offenbart und jeden Zweifel an ihrer Gültigkeit ausschließt. Mit dem prinzipiellen Zweifel an der Möglichkeit der Erkenntnis kann es niemandem ernst sein, der konsequent durchgeführte Skeptizismus ist überhaupt undenkbar. Wenn solche Leute, welche an der Wahrheit der Erkenntnis zweifeln, „etwas bejahen oder bezweifeln, so wissen sie nicht, daß sie bezweifeln oder bejahen; sie sagen, daß sie nichts wissen, und selbst, daß sie nichts wissen, wüßten sie auch nicht; und auch dieses behaupten sie nicht mit Gewißheit"; denn dadurch, daß sie sagen, daß sie nichts wissen, würden sie zugestehen, daß sie existieren; so daß sie schließlich schweigen müssen, um nicht doch etwas zu sagen,

---

[1]) VI, 31 — *vis intellectus nativa*, ein Begriff, den Spinoza näher definiert als *„illud, quod in nobis a causis externis non causatur"*, und der am ehesten dem Kantischen *a priori* nahe kommt.

was Erkenntnis voraussetzt.[1]) So muß nach Spinoza die richtige Methode der Forschung nicht von der Begründung der Erkenntnis, sondern von den objektiven Tatsachen selbst ausgehen, sie ist „der Weg, auf dem die Wahrheit gesucht werden soll".[2])

So war es nicht ein Übersehen des erkenntnistheoretischen Problems, welches doch Spinoza schon durch Descartes nahegelegt worden war, sondern ein bewußtes Ablehnen dieser Problemstellung, was Spinoza veranlaßte, in seiner »Ethik« unmittelbar auf die letzte Wahrheit, die Substanz, loszugehen. Er stellt die Frage direkt: entweder wir verlassen uns ohne weiteres auf unsere Vernunft, dann sind alle erkenntnistheoretischen Überlegungen unnötig; oder aber wir verlassen uns nicht auf dieselbe, dann nützen uns auch alle diese Überlegungen nichts und wir kommen keinen Schritt über unser subjektives Denken hinaus. Mag diese Art, das erkenntnistheoretische Problem durch die Setzung der objektiven Realität kurzerhand abzuschneiden, im Vergleich mit den feinsinnigen, dramatisch bewegten Erörterungen Descartes' gar zu einfach und massiv erscheinen, man wird doch, wenn man auf der anderen Seite sieht, wie schwer der Beweis dieser Realität nicht bloß einem Descartes, sondern auch den neueren Erkenntnistheoretikern wird, von denen manche auf einen solchen theoretischen Beweis überhaupt verzichten, jene Setzung nicht mehr so unmotiviert und unberechtigt finden.

Auch in Descartes' *sum cogitans* liegt eine intuitive Voraussetzung des Systems; und daß er sich dieser Voraussetzung, wie Spinoza der seinigen, bewußt ist, erhebt die beiden über den naiven Dogmatismus ihrer Vorgänger, die ebenfalls Voraussetzungen machen, aber ohne sich darüber Rechenschaft zu geben. Spinoza geht über Descartes hinaus, indem er nicht den einen Punkt des Selbstbewußtseins voraussetzt, sondern die objektive Realität als solche. Wollen wir daher verstehen, wie er zu jenen Äußerungen über dieselbe gelangt, die uns auf den ersten Blick, wie sie am Beginn der »Ethik« stehen, als bloße Behauptungen erscheinen, so müssen wir den Schlüssel in seiner Lehre von der Intuition suchen,

---

[1]) VII, 47.
[2]) VII, 36.

in der wir bereits einen Ausfluß des unpersönlich-objektiven Grundzuges seines Geistes erkannt haben.

Descartes kennt neben dem persönlichen Selbstbewußtsein nur zwei Formen der objektiven Erkenntnis: die auf subjektiver sinnlicher Empfindung beruhende und daher unzuverlässige Empirie, und ihr gegenüber das begriffliche, Sicherheit mit Allgemeinheit vereinigende Denken. Die erste Form lehnt Spinoza mit Descartes als minderwertig ab.[1]) Daneben aber legt er auch dem begrifflichen Denken, der schließenden Vernunft nicht dieselbe Bedeutung bei wie Descartes; wie Hobbes sieht auch er in der begrifflichen Abstraktion keine inhaltliche Bereicherung unserer Erkenntnis, und die *universalia* sind ihm bloße Gedankendinge und nichts wirklich Existierendes. Indem aber Spinoza bei dem Nominalismus von Hobbes, der nur mechanisches Addieren und Subtrahieren einzelner Wahrnehmungen kennt, ebensowenig stehen bleibt wie bei Descartes' von den *universalia* ausgehender Deduktion, nimmt er, über beide hinausgehend, eine dritte Form der Erkenntnis an, welche die Mängel der beiden anderen vermiede, und weder die Subjektivität und Unzuverlässigkeit der sinnlichen Wahrnehmung, noch die inhaltliche Leerheit der Abstraktion zeigte. Eine solche vollkommene Form der Erkenntnis glaubt er nun in der Intuition zu finden, welche die Dinge weder sinnlich empfindet, noch logisch erschließt, sondern sie unmittelbar aus ihrem Wesen erkennt, welche die Unmittelbarkeit der Wahrnehmung verbindet mit der Sicherheit der Vernunft.

Ein philosophischer Geist von leidenschaftlicher Wucht des Denkens, das seine Notwendigkeit zum Gesetz alles Geschehens machen möchte, zugleich aber mit jenem objektiven Sinn, der es ihm verbietet, willkürliche Denkformen der Wirklichkeit unterzulegen, spricht in der Lehre von der Intuition sein Streben nach ebenso streng geordneter wie realer Erkenntnis aus. Es ist ein ähnliches Streben nach Synthese der Gesetzmäßigkeit des Denkens mit der objektiven Realität, wie wir es später bei Kant sehen; in seiner Lehre von den synthetischen Urteilen *a priori* geht dieser

---

[1]) Zum Folgenden siehe Tractatus de intell. emend. IV, 19 bis 24; vergl. Kurzer Traktat II, Kap. 1, 2; Ethices pars II, Pr. 40, Schol. 2.

in analoger Weise über einen Locke und einen Leibniz hinaus, wie Spinoza in seiner Intuitionslehre über Hobbes und Descartes hinausgegangen war.

Kant wie Spinoza streben danach, einen streng rationellen Zusammenhang der Wirklichkeit aufzustellen; sie beide setzen die Realität der Erkenntnis; der ganze Unterschied besteht bloß darin, daß für Kant diese Setzung stets eine subjektive, wenn auch absolute Notwendigkeit des Denkens bleibt, während Spinoza diese Notwendigkeit, eben weil sie absolut ist, als objektive Tatsache erscheint. Dem entspricht auch der verschiedene Inhalt ihrer Philosophie: bei Kant, dem Begründer des Kritizismus, ist sie Erkenntnistheorie, bei Spinoza, dem Vollender des Dogmatismus, ist sie Metaphysik. Jener geht vom Subjekt, dieser vom Objekt aus; was sie aber auf diesen verschiedenen Wegen suchen, ist bei beiden dasselbe: die Erfaßbarkeit des Objekts durch das Subjekt, die Rationalität der Wirklichkeit.

Die objektive Gültigkeit der Erkenntnis, die Überzeugung, daß unsere Ideen nicht willkürliche, trügerische Phantome sind, sondern ein Reales ausdrücken, daß es eine absolute Übereinstimmung gibt zwischen der Erkenntnis und ihrem Gegenstand, dem *concipi* und dem *esse*, das ist der Hauptgedanke des »Traktats über die Vervollkommnung des Verstandes«. „Der Verstand schließt die Gewißheit ein, das heißt er weiß, daß die Dinge als reale *(formaliter)* so sind, wie sie *objective* in ihm enthalten sind.“[1]) Und dieses Vertrauen in unsere Erkenntnis ist auch die Voraussetzung der »Ethik«: die wahre Idee schließt die höchste Gewißheit in sich, sie ist nicht etwas Stummes, wie ein Gemälde auf der Tafel; „wie das Licht sich selbst und die Finsternis offenbart, so ist die Wahrheit die Norm von sich selbst und von dem Falschen“.[2]) Es ist die Voraussetzung der »Ethik«; denn abgeleitet wird dieses Vertrauen nicht. Es ist die erste bewußte Setzung, von der das System ausgeht.

---

[1]) XV, 108; vergl. VII, 41: *„Idea eodem modo se habet obiective, ac ipsius ideatum se habet realiter“.*

[2]) Ethices pars II, Pr. 43, Schol.

III. Vorlesung.

Substanz.

Was Spinoza zum Vollender des Dogmatismus macht und ihn über die früheren naiven Dogmatiker hinausführt, ist, daß es bei ihm nur eine einzige allgemeine Voraussetzung gibt, von der aus, wenn man sie zugibt, das Übrige sich von selbst ergibt; und weil er sich dessen bewußt ist, daß alles auf diese dogmatische Voraussetzung ankommt, macht er sie zum Ausgangspunkt seines Systems und wird dadurch zum ersten bewußten, systematischen, prinzipiellen Dogmatiker. Diese eine ursprüngliche Voraussetzung, deren Möglichkeit Spinoza sich gesichert hat durch seine Lehre von der Intuition, jene wahre gegebene Idee, mit der nach dem methodologischen Traktat[1]) die Ordnung der Erkenntnis beginnen soll, ist die Substanz. Als Gegenstand der intuitiven Erkenntnis, als absolute Gegebenheit, die nicht bewiesen, sondern von vornherein angenommen wird, trägt sie jene ursprüngliche Existenz in sich, die der ersten dogmatischen Setzung zukommt. Man mißversteht daher Spinoza, wenn man bei ihm einen überzeugenden Beweis von der wirklichen Existenz der Substanz vermißt; man trägt dann seinem eigentümlichen bewußt dogmatischen Standpunkt ebensowenig Rechnung und begeht denselben Fehler, wie wenn man ihm zum Vorwurf macht, daß er seine »Ethik« nicht, wie Descartes seine Hauptwerke, mit einer erkenntnistheoretischen Auseinandersetzung beginnt. Wenn er auch Beweise der Existenz der Substanz gibt,[2]) so werden diese, wie ausdrücklich betont wird, bloß für jene geführt, welche die Natur der Substanz noch nicht kennen, während

---

[1]) VII, 37.

[2]) Ethices pars I, Pr. VII, XI.

für die damit bereits Vertrauten diese Existenz ein Axiom sein soll, das keinem Zweifel unterliegt.[1])

Und ebenso mißversteht man Spinoza, wenn man ihm vorwirft, sein Substanzbeweis enthalte denselben Denkfehler wie der alte ontologische Gottesbeweis, der von der Idee des vollkommensten Wesens auf dessen Dasein schließt. Hatte doch schon Descartes jenen Denkfehler erkannt und dementsprechend jenen Beweis durch eine psychologische Wendung zu modifizieren gesucht: die Vorstellung, welche sich der Mensch trotz seiner Unvollkommenheit von dem vollkommensten Wesen mache, könne nicht von dem Menschen selbst geschaffen werden, da die Ursache immer vollkommener sei als die Wirkung, und weise daher auf ein vollkommenes Wesen als auf seine wirkliche Ursache hin.[2]) Spinoza aber wiederholt weder den alten ontologischen, noch den Descartes'schen Beweis; ihm ist die Substanz etwas, das in seiner Realität überhaupt nicht erschlossen, sondern intuitiv erkannt wird. Das sagt gleich die erste Definition der Substanz als „Ursache ihrer selbst", deren „Wesen die Existenz einschließt", d. h. deren „Natur nur als existierend begriffen werden kann". Die Existenz gehört zur Substanz, diese wird von vornherein als existierend gesetzt.

Schon im »Kurzen Traktat«[3]) tritt dieser Unterschied zwischen Spinoza und Descartes hervor: wenn Descartes von der absoluten Vollkommenheit Gottes ausgeht, um daraus dessen Existenz, als zur Vollkommenheit gehörend, abzuleiten, so beginnt Spinoza umgekehrt gleich mit der Existenz, weil sie die Natur, das Wesen Gottes, ausmacht, um von der absoluten Existenz auf die Vollkommenheit Gottes zu schließen. Und wenn Descartes in seiner psychologischen Wendung des ontologischen Beweises von der Idee ausgeht, welche sich der Mensch von Gott bildet, so faßt Spinoza jene Natur oder jenes Wesen von Gott-Substanz, das die Existenz in sich einschließt, nicht psychologisch-subjektivistisch, sondern absolut und objektiv auf.[4]) Noch hinkt im »Kurzen Traktat« Descartes' psycho-

---

[1]) Eth. I, Pr. VIII, Schol. 2.

[2]) „Meditationen" III; vergl. „Prinzipien" I, § 14 ff.

[3]) I, Kap. 1, 2.

[4]) I, Kap. 1, zweiter Beweis.

logisch-subjektivistischer Beweis nach als *a posteriori* neben dem Hauptbeweis *a priori*, wie Spinoza hier die intuitive Setzung der objektiven Realität nennt. In der Ethik aber tritt Descartes' Subjektivismus ganz zurück hinter Spinozas objektiver Intuition.[1])

„Unter Substanz", definiert Spinoza,[2]) „verstehe ich das, was in sich ist und durch sich begriffen wird; d. h. etwas, dessen Begriff nicht den Begriff eines anderen Dinges nötig hat, um daraus abgeleitet zu werden." Und im Gegensatz dazu wird der Modus definiert, als „was in einem anderen ist, durch welches es auch begriffen wird".[3]) Fassen wir zunächst den ersten Teil der beiden Definitionen ins Auge: die Substanz als das in sich, und den Modus als das in einem anderen Seiende. Dem Wortlaut nach knüpft diese Definition an die ursprünglich grammatikalisch gedachte, aristotelisch-scholastische Unterscheidung an zwischen *substantia* und *accidens*, zwischen dem Ding und seinem Zustand. Wie aber schon Descartes, so setzt auch Spinoza *modus* an die Stelle von *accidens* und gibt damit der logisch-grammatikalischen Unterscheidung eine metaphysische Wendung: die *modi* als Einzeldinge der allumfassenden Substanz gegenüber. Spinozas Substanz aber, die Gegenstand der unmittelbaren Intuition und nicht der begrifflichen Erkenntnis ist, kann daher auch nicht, wie diejenige Descartes', das Allgemeinste im gewöhnlichen Sinne sein; denn ein solches wäre für Spinoza eine bloße Abstraktion, ein *ens rationis*, das durch Verwirrung vieler Einzelvorstellungen entsteht, während ihm doch die Substanz das Konkreteste und das Realste, ja die Realität selbst ist. Und doch ist diese konkrete Substanz nicht ein einzelnes Ding, denn alles einzelne ist in ihr; sie ist allumfassend ohne die Abstraktheit des Allgemeinen und sie hat konkretes Dasein ohne die Beschränkung des Einzelnen. Dieselbe eigenartige Stellung, welche die Intuition unter den Formen unserer Erkenntnis einnimmt, hat die Substanz unter den Gegenständen der Erkenntnis, und die

---

[1]) Nur I, XIII Pr., dritter Beweis zeigt noch Spuren des überwundenen Standpunktes.

[2]) Eth., I, Definition 3.

[3]) Definition 5.

Schwierigkeit, Spinozas Standpunkt in der Erkenntnistheorie zu bestimmen, wiederholt sich in ganz analoger Weise auf dem Gebiete der Metaphysik. Im »Kurzen Traktat«[1]) definiert Spinoza die Substanz als das Ganze, als die Gesamtheit der Natur, aber dieses Ganze nicht als Summe der Teile genommen, denn solche Teile gebe es in der Substanz gar nicht, nicht als ein Nebeneinander der gesonderten Einzeldinge, sondern als ein einheitliches Ineinander. Das Ganze, als Summe der Einzeldinge aufgefaßt, trifft ebensowenig das Wesen der Substanz, wie das Allgemeine im Sinne begrifflicher Abstraktion genommen. So bleibt denn auch für Spinoza das durch bloße Summierung erhaltene, aus Teilen bestehende Ganze immer nur ein *modus;* „geschaffene Natur" (*natura naturata*) nennt Spinoza diese Summe des Wirklichen im Gegensatz zur ursprünglich einheitlichen und unteilbaren Substanz als der „schaffenden Natur" (*natura naturans*). So paßt weder der Begriff des Allgemeinen noch der des Ganzen auf die Substanz, trotzdem sie alles umfaßt und alles „in ihr" ist.

Diese Schwierigkeit, die im Begriff der Substanz liegt, wird erst recht klar, wenn wir versuchen, einen anderen, eindeutigeren Begriff an ihre Stelle zu setzen. Fassen wir die Substanz als das allgemeine „Sein",[2]) dann haben wir eine Abstraktion, nach Spinoza also ein bloßes *ens rationis,* dem keine Realität zukommt; versuchen wir Spinoza mehr positivistisch, in der Richtung von Hobbes, zu interpretieren und deuten die Substanz als „Alles",[3]) dann be-

---

[1]) Die beiden eingelegten Dialoge.

[2]) So J. Ed. Erdmann, Versuch e. wissensch. Darstellung d. Gesch. d. neueren Philos. I, 2. Riga und Leipzig 1836; Grundriß der Geschichte der Philosophie, Bd. II. Berlin 1866.

[3]) So Richard Wahle, „Über das Verhältnis zwischen Substanz und Attributen", Sitzungsber. d. philos.-histor. Cl. d. Kais. Akad. d. Wiss., Bd. CXVII, Wien 1889; vergl. „Die Glückseligkeitslehre der „Ethik" des Spinoza", ebenda Bd. CXIX; der Verfasser, dessen Abhandlungen ich erst, nachdem ich die Vorlesungen gehalten hatte, kennen lernte, gelangt, wenn auch auf einem anderen Wege, zu einer Auffassung Spinozas, die in wichtigen Punkten der meinigen von allen mir bekannten Auffassungen am nächsten kommt.

kommen wir eine Summe von getrennten Teilen, die wohl die *natura naturata*, niemals aber die *natura naturans* ergibt.

Ein Unvereinbares scheint in dem Begriffe der Substanz zu liegen, ein Widerspruch, den am besten eine Umschreibung Spinozas[1]) ausdrückt, die Substanz oder Gott sei das „Alles — Etwas — Seiende". Ἓν καὶ πᾶν — das Ein und Alles.

Gehen wir zum zweiten Gliede der Substanzdefinition über, Substanz als dasjenige, was durch sich und durch welches alles andere begriffen wird, so stoßen wir auf eine ähnliche Schwierigkeit. Die Definition erinnert zunächst an diejenige von Descartes,[2]) die Substanz sei „ein Ding, das so besteht, daß es zu seinem Bestehen keines anderen Dinges bedarf." In unverkennbarer Anlehnung an diese Definition heißt es bei Spinoza: „was durch sich begriffen wird d. h. dessen Begriff nicht den Begriff eines anderen Dinges nötig hat, um daraus gebildet zu werden". Nur eine geringe Änderung zeigt der Wortlaut der Definition, indem an die Stelle von „Bestehen" „Begriff" tritt. Um so größer aber ist die Bedeutung, welche dieser Änderung für die Auffassung Spinozas zukommt; denn Descartes' Auffassung der Substanz, als eines letzten Ungeschaffenen, fällt damit dahin; statt realer Unabhängigkeit tritt logische Selbständigkeit. Wenn für Descartes, der noch mit theologisch-scholastischen Begriffen operiert, die Substanz dasjenige bedeutet, was aus eigener Machtvollkommenheit existiert, so läßt sich diese Bedeutung bei Spinoza nicht mehr festhalten.

So können wir auch Spinozas *causa sui* nicht im Sinne der Scholastik auffassen als erste sich selbst erzeugende Ursache, als Gott, der sich selbst und dann alles andere erschafft: Spinoza kennt keinen Gott außerhalb der Welt, ebenso wie er kein Schaffen im eigentlichen Sinne kennt. Er nennt seine Substanz *causa*, Ursache schlechthin, Ursache sowohl ihrer selbst, als auch alles anderen. Aber diese *causa* hat bei ihm eine besondere Bedeutung, die es uns verbietet, diese Definition wörtlich zu nehmen: die Substanz ist nicht eine *causa transiens*, eine übergehende Ursache also, die eine Wirkung

---

[1]) Kurzer Traktat, I, Kap. 2, Note 1.
[2]) „Prinzipien", I, § 51.

auslöst und dabei so viel Kraft einbüßt, als zur Erzeugung jener Wirkung nötig war; sie ist nicht eine Ursache, die durch eine Wirkung abgelöst wird, die etwas außerhalb ihrer bewirkt; sie trägt vielmehr alle ihre Wirkungen in sich; sie ist *causa immanens*, denn sie „wirkt alles in sich selbst und nichts außer sich, da nichts außer ihr ist“.[1])

Die Substanz, die als Ursache ihrer selbst und zugleich als immanente Ursache von allem anderen definiert wird, ist deswegen doch nicht die Ursache, aus der alles entsteht, die Kraft, aus der sich alles entwickelt. Es mag uns, die wir die Ursache als Wirksamkeit, als Kraft aufzufassen gewohnt sind, schwer fallen, den Begriff der immanenten Ursache uns anzueignen, der dem empirischen Denken ebensowenig sagt, wie der Begriff der Ursache ihrer selbst; aber durch eine moderne Uminterpretierung Spinozas kommen wir seinem Verständnis nicht näher. Wenn z. B. Kuno Fischer[2]) schließt: die Substanz ist Ursache aller Dinge, die Ursache fassen wir als Wirksamkeit auf, wirksame Ursache ist Kraft, so leiht er damit allerdings den für modernes Denken leeren Begriffen konkreten Inhalt, aber es ist dann nicht mehr Spinoza, dessen Gedanken wir vor uns haben. Wir wollen lieber auf das zustimmende Verständnis eines Denkers verzichten, als ihm Gedanken unterlegen, die ihm fremd sind. Der moderne Forscher mag diese Begriffe der *causa sui*, der *causa immanens*, des *per se concipi* als dogmatisch verwerfen, aber er lasse ihnen ihre ursprüngliche Bedeutung.

Ist aber die Substanz nicht eine bestimmte reale Ursache, so ließe sie sich vielleicht noch auffassen als die Kausalität selbst, als „die allgemeine Ordnung der Dinge“, als „der Zusammenhang, der die Dinge verständlich mache“.[3]) In diesem Sinne ließe sich die Behauptung deuten, die Substanz werde durch sich begriffen, sie bedürfe keines anderen Begriffs, um daraus gebildet zu werden, denn

---

[1]) Kurzer Traktat I, Kap. 3.

[2]) Geschichte der Philosophie, Heidelberg 1884, Bd. I, 2, S. 366.

[3]) Höffding, Geschichte der neueren Philosophie, Leipzig 1895, I, S. 339 ff., 344. Höffdings „Spinoza Liv og Läre“, 1877 war mir leider der Sprache wegen nicht zugänglich. Vergl. Brunschvicg, Spinoza, Paris 1906, S. 55 f.: Die Substanz als „activité“ oder „productivité“.

die Kausalität sei das Prinzip, nach dem alles erklärt und begründet werde, das aber selbst nicht weiter begründet werden könne; die *causa sui* wäre danach die Voraussetzung alles Beziehens, und die *causa immanens* endlich die Notwendigkeit alles Geschehens, die dieses Geschehen nicht selbst bewirkt, sondern seinen bleibenden Charakter bildet. Fassen wir aber in dieser Weise die Substanz als Kausalität auf, so haben wir es wieder mit einer allgemeinen Abstraktion zu tun, einem *ens rationis*, und nicht mit einer konkreten Realität, was doch die Substanz dem Charakter der sie erfassenden Intuition entsprechend sein soll.

So kann die Substanz weder eine bestimmte reale Ursache, noch Kausalität als solche bedeuten; es wiederholt sich dieselbe Schwierigkeit, die wir schon bei der ersten Hälfte der Substanzdefinition gefunden haben, nach welcher die Substanz weder das Ganze noch das allgemeine Sein bedeuten kann. Ob wir von dem *in se esse* oder dem *per se concipi* ausgehen, immer kommen wir vor dieselbe Aufgabe, vor der wir auch bei der Bestimmung der Intuition gestanden haben: Konkretheit mit Allgemeinheit, Realität mit Apriorität zu verbinden. Und es liegt nahe, es hier mit derselben Lösung des Problems zu versuchen, die wir dort gefunden haben: die Identifizierung des Denkens mit der Wirklichkeit, die Umsetzung der Denknotwendigkeit in Gesetzmäßigkeit des Geschehens, die Übertragung der Einheit und Allgemeinheit des Bewußtseins auf die Realität. Ist die Intuition das Realisieren, das Objektivieren unserer Vorstellungen, so ist die Substanz das Objekt der Intuition, das Objekt schlechthin. Und als Objektivation des Bewußtseins hat sie dessen Einheit und Allgemeinheit, dessen Notwendigkeit und Unmittelbarkeit.

Nur vom Standpunkte dieser Identifizierung von Bewußtsein und Realität verstehen wir alle zur Definition der Substanz von Spinoza gebrauchten Begriffe, die ihm als eben so viele Widersprüche, so viele Verwechslungen des Begriffs mit dem realen Sein vorgehalten worden sind;[1] sie wären es, wenn er nicht von vornherein bewußt die Identität

[1] Siehe besonders Zimmermann: „Über einige logische Fehler der spinozistischen Ethik", Sitzungsber. d. philos.-hist. Cl. der Kais. Akad. d. Wiss., Wien, 1850, Bd. V, 1851, Bd. VI.

von Erkenntnis und wirklichem Sein gesetzt hätte. Ist für Spinoza die Substanz eine Hypostasierung des Bewußtseins, so verstehen wir, wie er sagen konnte, daß sie in sich und alles in ihr ist; denn unser Bewußtsein umfaßt alles, was wir denken können, und kann selbst keinem Höheren untergeordnet werden; und wir verstehen, wie bei all ihrer Allgemeinheit die Substanz für Spinoza doch nicht ihren konkreten Charakter verlor, denn auf sie übertrug er die Einheitlichkeit seines Bewußtseins. Ebenso verstehen wir aber auch, daß die Substanz durch sich begriffen wird, denn das gilt auch von der Tatsache des Bewußtseins, die aller anderen Erkenntnis zu Grunde liegt, und die selbst, als letzte Gegebenheit, nicht weiter abgeleitet werden kann; wir verstehen die *causa sui* als das Objekt schlechthin, dessen Wesen, wie Spinoza die *causa sui* definiert, „die Existenz einschließt", dessen „Natur nicht anders gedacht werden kann als existierend"; und wir verstehen endlich auch die *causa immanens*, als ein Analogon, ein Substrat des Bewußtseins, das seine Vorstellungen nicht außerhalb seiner erzeugt, sondern sie alle in sich trägt.

Alle diese Begriffe fügen sich nicht einer Interpretation im Sinne moderner Forschung, sie sind alle nicht auf dem Wege empirischen Denkens gewonnen, sondern aus einer dogmatischen Weltanschauung erwachsen, und sie haben nur einen Sinn, wenn man Spinozas ursprüngliche Setzung der Realität unserer Erkenntnis und damit die Identifizierung des Erkenntnisgrundes und der realen Ursache zugibt.

Im »Kurzen Traktat«, wo die Frage aufgeworfen wird, wie Gott zugleich die Ursache und das Ganze der Natur sein könne, weist Spinoza auf unseren Verstand hin, der auf der einen Seite die Ursache unserer Begriffe sei, auf der anderen, insofern er sie alle umfaßt, ein Ganzes.[1]) Das ist nicht bloß zufälliges äußerliches Beispiel, sondern eine Erklärung der Substanz aus ihrem Wesen heraus. Man kann das Verhältnis der Substanz zu den Modi nicht besser erklären, als durch das Verhältnis des Bewußtseins zu seinen Vorstellungen, die es alle umfaßt, ohne bloß ihre Summe zu sein,

[1]) Erster Dialog.

die es alle erzeugt, ohne durch diese Vorstellungsproduktion sich selbst aufzuheben.

Von allen Bildern, durch die man die Substanz und ihr Verhältnis zu den Modi zu veranschaulichen versucht hatte, ist dasjenige des geometrischen Raumes und der Figuren in ihm[1]) das Zutreffendste; denn die Raumanschauung ist eine jener Grundformen unseres Bewußtseins, auf denen alle Objektivierung beruht. Wieder wie bei der Lehre von der Intuition, die uns an Kants synthetische Urteile *a priori* erinnerte, liegt es hier nahe, Spinoza mit dem Begründer des Kritizismus zu vergleichen: die Grundlage, der Ausgangspunkt aller intuitiven Erkenntnis ist für Spinoza die Substanz; für Kant beruht alle synthetische Erkenntnis *a priori* auf der transzendentalen Einheit der Apperzeption. Und wieder tritt auch der Unterschied zwischen der dogmatischen und der kritischen Philosophie klar hervor: die Substanz, deren Wesen die Existenz einschließt, ist selbst das absolute Objekt, dem die Existenz schlechthin zukommt; die transzendentale Einheit der Apperzeption ist jene absolute Tatsache des Bewußtseins, die aller Objektivierung zu Grunde liegt. Was Kant als einen notwendigen Reflex des eigenen Bewußtseins betrachtet, das erscheint Spinoza als die absolute objektive Gegebenheit; und wenn Kant im Bewußtsein jene Einheit findet, die alles umfaßt, jenen Grund, der alles ins Unendliche erzeugt, ohne selbst dadurch aufgehoben zu werden, so sucht Spinoza diesen unerschöpflichen Grund, diese allumfassende Einheit im Objekt selbst.

Spinozas Substanz ist ein Gegenstück zu Kants Einheit der Apperzeption, eine Übertragung der Einheit, welche der kritische Philosoph in der eigenen Persönlichkeit sucht, ins Objektive. Es sind entsprechende Begriffe, nur daß der Schwerpunkt, der bei Kant im Inneren ruht, bei dem nach Selbstentäußerung strebenden Spinoza nach außen verlegt wird, und was jener als unablösbaren Kern der Persönlichkeit erkennt, dieser als über alle Persönlichkeit erhaben, als absolut hinstellt.

---

[1]) Windelband, Geschichte der neueren Philosophie, Leipzig 1899, I, S. 196 ff.; vergl. „Zum Gedächtnis Spinozas". Vierteljahrsschrift f. wiss. Philos., I, S. 419 ff.

Man nennt deswegen Spinoza im Gegensatz zur kritischen Philosophie Kants dogmatisch. Wir wollen den Unterschied zwischen beiden nicht verwischen, aber wir wollen auch nicht mit dem leicht gemachten Vorwurfe des Dogmatismus über Spinozas Voraussetzungen hinweggehen, sondern wir suchen die Motive, welche ihn bei diesen Voraussetzungen festgehalten haben, zu verstehen. Wenn jene Einheit der Apperzeption, auf der alle objektive Erkenntnis beruht, wirklich so unlösbar ist von unserem Bewußtsein, daß wir nicht einmal in der Reflexion davon abstrahieren können, liegt es dann nicht nahe, die Objektivation als absolute, von unserem Bewußtsein unabhängige Gegebenheit und die subjektive Notwendigkeit als objektive Realität aufzufassen? Wenn wir, wie Kant will, aus unserem Bewußtsein mit seinen Grundgesetzen nicht hinaus können, liegt es dann nicht nahe, die Welt dieses Bewußtseins als die Welt schlechthin zu betrachten, innerhalb deren jenes subjektive Bewußtsein nur ein verschwindender Punkt sei? Die Wege der beiden Denker waren, wie wir schon einmal gesehen haben, verschieden, am Ziel aber trafen die beiden zusammen: beide objektivierten ihr Bewußtsein; der eine gestand sich, daß er es tat, und bei der Projektion seines Ich in eine objektive Außenwelt behielt er sein kritisches Bewußtsein, der andere wollte in der Flucht vor seinem Selbst dessen Anteil am Objekt nicht sehen, er wollte sein Ich durch selbstlose Versenkung ins Objekt vergessen.

Wenn uns Spinozas System, wie sehr wir uns auch in sein Denken einzuleben suchen, als ein von Kant überwundener Dogmatismus erscheint, so ist es doch das einzige Denksystem, das den Dogmatismus bewußt auf die Spitze treibt und auf diesem Wege den Boden vorbereitet zur kritischen Umkehr Kants. Als Gipfelpunkt der vorkritischen Zeit steht er Kant gegenüber, der selbst das Verhältnis am besten bezeichnete, als er der Philosophie nur die Wahl ließ zwischen seinem und Spinozas Standpunkt.

IV. Vorlesung.

Substanz (Fortsetzung).

Wenn wir die Substanz als die Objektivation des Bewußtseins auffassen, so werden uns alle jene sonst befremdlichen Ausdrücke klar, welche Spinoza zur Definition seiner Substanz gebraucht. Und von dieser Auffassung der Substanz aus verstehen wir auch alle jene Eigenschaften, welche der erste Teil der »Ethik« in seinen Lehrsätzen als ihr zukommend zu beweisen scheint, während sie in Wirklichkeit, als intuitiv gegeben, schon in der Definition enthalten sind.

Zu solchen von Spinoza nach seiner geometrischen Darstellungsweise in den Lehrsätzen abgeleiteten, für den intuitiv Erkennenden aber schon in dem Begriffe der Substanz liegenden Eigenschaften gehört ihre Priorität, nicht zeitlich, sondern absolut aufgefaßt[1]); und ebenso absolut aufgefaßt die Ewigkeit, nicht als unendliche Dauer, sondern als im Wesen der Substanz liegende Notwendigkeit der Existenz.[2]) Dahin gehört diese notwendige Existenz, die Spinoza selbst, nachdem er sie im VII. Lehrsatz bewiesen, im folgenden Lehrsatz als Axiom bezeichnet;[3]) und dahin gehört auch die Einheit[4]) und ihr Korrelat, die Unteilbarkeit der Substanz;[5]) denn so wenig wie das Bewußtsein kann die Substanz als Teil eines anderen gedacht oder selbst in Teile aufgelöst werden, deren mechanische Zusammensetzung sie wäre. Zu diesen Eigenschaften ferner, die, im

---

[1]) Pr. I, vergl. pars II, Pr. II, Schol. 2.

[2]) Def. 8, Pr. XIX.

[3]) Schol. 2, vergl. Pr. XI.

[4]) Pr. II bis VI.

[5]) Pr. XII bis XIII.

Begriff der Substanz als Objektivation des Bewußtseins bereits liegend, uns nichts neues mehr sagen, gehört die Unendlichkeit der Substanz,[1]) die durch nichts anderes begrenzt werden kann, von der „Alles in Allem ausgesagt"[2]) und keine Realität ausgeschlossen wird. So ist die Unendlichkeit nur ein anderer Ausdruck für die unumschränkte Realität der Substanz, der keine besonderen, die Realität begrenzenden Bestimmungen *(determinatio)*, wie den Einzeldingen zukommen, sondern unendliche Attribute, von denen jedes unendliches Sein ausdrückt.

Und diese unumschränkte Realität der Substanz ist wiederum identisch mit ihrer Vollkommenheit.[3]) Und kraft dieser Unendlichkeit, Realität und Vollkommenheit ist die Substanz für Spinoza Gott. Schon in den Definitionen wird ohne jeden Beweis, als etwas Selbstverständliches, Gott gleichgestellt der aus unendlichen Attributen bestehenden Substanz.[4]) Was bewog Spinoza, seine Substanz mit Gott zu itendifizieren? Zwar hatten schon die Scholastiker diese Prädikate: Unendlichkeit, Realität, Vollkommenheit, welche Spinoza seiner Substanz beilegt, Gott zugeschrieben. Aber wie immer, so übernimmt auch hier Spinoza scholastische Termini, um mit ihnen neuen Inhalt zu verbinden; leere Abstraktionen verwandeln sich unter dem Einfluß seiner Lehre von der Intuition in konkrete Realitäten. Und wenn er seine Substanz, als Grundlage aller Realität, gerade dieser absoluten Realität wegen, Gott nennt, so geschieht es gewiß nicht bloß deswegen, weil die Scholastiker dieselben Termini bei ihrer Definition Gottes gebrauchten,[5]) sondern weil er selbst die Realität als das Erste und Höchste erlebte und dieses Höchste als göttlich empfand. Bei manchem Denker jener Zeit, die wissenschaftliches Forschen und religiöses Empfinden nicht so scharf trennte, geht der Begriff Gottes weit über die überlieferte Vorstellung hinaus und ist

---

[1]) Def. 2 u. 6, Pr. VIII, IX.

[2]) Kurzer Traktak, I, Kap. 2.

[3]) Pr. XI; vergl. pars II, Def. 6.

[4]) Def. 6.

[5]) Wie es Avenarius a. a. O. annimmt; vergl. dazu die Kritik von Busse in Zeitschrift für Philosophie, Bd. 91, S. 227 ff.

deswegen doch nicht Phrase, nicht bloße Konzession an die Kirche, sondern ehrlich gemeinter Ausdruck des höchsten Wertes, dessen Inhalt freilich verschieden ist je nach der Geistesrichtung des einzelnen Denkers. Wird der Gottesbegriff bei den damaligen Philosophen immer von Fall zu Fall anders gefaßt, so ist auch das ursprüngliche Erlebnis, das in ihm zum Ausdruck kommt, nicht überall dasselbe. So legt Descartes, der mathematische Kopf, seinem Gott das Prinzip des mathematischen Denkens, das Absolute, unter; so sucht Leibniz, mit seinem moralisch-ästhetischen Verlangen nach Harmonie, in Gott das Prinzip der Zweckmäßigkeit; so faßt Spinoza mit seinem Streben nach Erfassen der objektiven Realität, Gott als diese Realität selbst auf.

Das reale Sein ist der natürliche Gegenstand der Erkenntnis; aber es ist auch ihre Grenze, es ist dasjenige, was das beziehentliche Denken nicht erschließen kann, sondern als gegeben hinnehmen muß. Der Rationalismus, der alles aus der Vernunft ableiten wollte, hatte nun die Realität durch eine Erschleichung in sein System der Erkenntnis eingeführt, durch jenen ontologischen Schluß vom Begriff auf das Sein. Spinoza macht diesen Schritt vom Denken zum Sein auch mit, aber nicht durch Erschleichung, sondern durch bewußte absolute Setzung. Und die Grenze der Vernunft, als welche Spinoza die Realität empfindet und welche er durch jene absolute Setzung zu überwinden strebt, das ist für ihn das Höchste, Gott, wie für Descartes die Vernunft selbst das Höchste war.

Sich gegenseitig beleuchtend, stehen hier zwei Stufen des rationalistischen Denkens einander gegenüber: Descartes ringt danach, die Realität, die seinem Gefühl unmittelbar gegeben ist, nachträglich durch Vernunft zu begründen; und er, dessen ästhetisch reizbare Natur an der konkreten Fülle der Wirklichkeit hängt, läßt sie nur insofern gelten, als sie rationell begründet, auf mathematische Verhältnisse zurückgeführt werden kann; das Irrationellste sogar, die Kunst, soll in solchen mathematischen Verhältnissen aufgehen. Spinoza hingegen, ästhetischen Regungen unzugänglich, wenig empfänglich für die Schönheit der Wirklichkeit, bleibt gleichgültig gegen ihre Reize; aber solange die Wirklichkeit als solche nicht rationell erfaßt wird, ist der Sieg der Vernunft unvollkommen; die Realität bleibt

ihre Grenze, die überwunden werden muß; und so wird die durch jene ursprüngliche metaphysische Setzung gewonnene Realität, die an sich Spinoza gleichgültig ist, als überwundene Grenze der Vernunft, Gegenstand seiner höchsten Liebe, sein Gott.

Descartes, bei dem ästhetische Empfänglichkeit für die Wirklichkeit und strenge Folgerichtigkeit des Denkens sich die Wage halten, kommt über die Kluft zwischen der Wirklichkeit und der Gedankenwelt nicht hinaus; jene hat für ihn nur insofern wahre Existenz, als sie sich in diese fügt. Und Spinoza, dem diese Wirklichkeit in ihrer lebendigen Fülle gleichgültig ist, erhebt sie, rein aus Prinzip, zum Ausgangs- und Gipfelpunkt aller Erkenntnis.

Und so verstehen wir auch Spinozas mystischen *amor dei:* titanisch ringt der menschliche Geist nach dem Erfassen des Weltalls; und dort, wo er die Kluft zwischen sich und dem Objekt am stärksten fühlt, setzt er, kurz entschlossen, über die Kluft, die zu überbrücken er verzichtet, hinweg; und vor dem ihm fremd Gegenübertretenden weiß er keine Rettung, als die absolute Hingabe, die mystische Vereinigung in Liebe. Das rationalistische Streben nach Erfassen der Welt und das mystische Verlangen nach Aufgehen des Individuums im All findet in gleicher Weise in Spinozas Gott-Substanz seine Befriedigung.

So gehören bei diesem einheitlichen Denker die Lehre von der intuitiven Erkenntnis, der metaphysische Grundbegriff der Substanz und der mystische *amor dei* zusammen: aus ihnen allen spricht das Streben, Herr zu werden der Wirklichkeit. Und so können wir Spinozas Metaphysik nicht von seiner Erkenntnistheorie und seine mystische Grundstimmung nicht von seinem System trennen.

Die Realität ist also Gott; die Kluft, durch welche das ganze Mittelalter den vollkommenen Gott von der nichtigen Welt getrennt sah, ist überwunden. *Substantia sive deus, sive natura.* Es zeigt sich auch hier jene gänzliche Verschiebung des Interesses aus der religiösen Jenseitigkeit in das Diesseits der Wirklichkeit, in welcher Wilhelm Dilthey das Wesen der geistigen Umwandlung am Beginn der neueren Zeit erblickt.[1]) Was aber die Künstler

[1]) Arch. f. Gesch. d. Phil. XIII, 317 ff.

und Denker der Renaissance zu dieser Umwertung des Lebens bewog, das war die erwachende Liebe zu der Welt, die das erstarkte und selbständig gewordene Individuum ganz anders zu genießen vermochte; es war das ästhetische Interesse für die Wirklichkeit, die Freude an ihrer Schönheit, was sowohl die großen Renaissancekünstler als die italienischen Naturphilosophen die Natur selbst vergöttern ließ, statt einen transzendenten Gott jenseits der Welt zu suchen. Nicht das aber war das treibende Motiv bei Spinoza: nicht ästhetisches, sondern rein intellektuelles Interesse führte ihn zu seinem Pantheismus. Und diesen Ursprung verrät auch der Charakter seines Gottes.

Im ästhetischen Verhalten legen wir unsere persönlichen Interessen ab, wir treten aus unserem individuellen Ich hinaus, um in einem anderen aufzugehen; aber aus diesem anderen, dem wir unsere eigene Gefühlsweise untergelegt haben, tritt uns wieder unsere Persönlichkeit entgegen, objektiviert, uns entfremdet, aber immer noch nicht ganz aufgehoben. Und so kann auch Gott-Natur, wenn ein ästhetisches Erlebnis zu Grunde liegt, noch immer persönlich, als ein Lebendiges, uns Analoges empfunden werden. Ein Widerschein des menschlichen Lebens tritt uns aus dem künstlerisch empfundenen Pantheismus der Renaissance entgegen; alles ist göttlich, weil es lebendig ist; sich selbst findet der Mensch in der weiten Natur wieder, und diese lebendige, menschliche Schönheit ausstrahlende Natur wird ihm zum Gott.

Anders bei Spinoza. Denn das intellektuelle Interesse ist unpersönlich, es ist sachlich; das Objekt, nicht in seiner Beziehung zum Betrachtenden, nicht als dessen Spiegel, sondern möglichst rein aufgefaßt, das ist sein Gegenstand; und wer, wie Spinoza, aus intellektuellem Interesse heraus die Natur sucht, der will in ihr nicht einen Ersatz, nicht eine Erweiterung seines eigenen Ich finden, sondern etwas von diesem Wesensverschiedenes, durchaus Unpersönliches; der hat es nicht nötig, die Natur, um sich anbetend vor ihr zu beugen, vorher mit eigenem Leben zu bereichern, braucht sich nicht in ihr zu bespiegeln, um sie groß und göttlich zu finden.

Mit dem Ausdrucke Pantheismus ist Spinozas Weltanschauung bei weitem nicht erschöpft: es ist nicht der Leben atmende, ästhetische

Pantheismus der italienischen Renaissance, nicht der religiös-mystische eines Jacob Böhme, nicht der dynamische eines Leibniz; es ist ein streng logischer, fast könnte man sagen mathematischer Pantheismus.

Damit ist auch das Verhältnis zwischen Gott und Welt, zwischen der Substanz und den Modi bei Spinoza bestimmt. Eine Schöpfung der Welt durch einen transzendenten Gott, im Sinne einer einmaligen, zeitlich fixierten Erzeugung aus dem Nichts ist ausgeschlossen: die Dinge sind „in Gott".[1]) Zwar unterscheidet Spinoza die Welt, als die Gesamtheit alles Existierenden von Gott, die *natura naturata* von der *natura naturans;*[2]) aber auch diese Ausdrücke gebraucht er nicht im Sinne der Scholastik, der er sie entlehnt,[3]) als geschaffen und schaffend, sondern es wiederholt sich wieder jenes Verhältnis des in einem anderen Sein und durch dieses Begriffenwerden, das wir als Verhältnis einzelner Vorstellungen zum Bewußtsein als solchem gefaßt haben. Wenn die Substanz, die *natura naturans,* als Gegenstand der Intuition, die ursprüngliche Setzung der Existenz bedeutet, so sind die Modi, die *natura naturata,* alles kraft jener ursprünglichen Setzung Existierende. Im Gegensatz zu Gott, zu dessen Natur die Existenz gehört, heißt es daher von den von ihm hervorgebrachten Dingen, ihr Wesen schließe die Existenz nicht ein, vielmehr sei Gott die Ursache, daß sie nicht bloß zu existieren anfangen, sondern auch in der Existenz verharren, ihre „Seinsursache", wie Spinoza, wieder einen scholastischen Ausdruck im Sinne seines Systems umdeutend, sagt.[4]) Und wie es neben der Intuition, deren Gegenstand die Substanz ist, noch zwei andere Formen der Erkenntnis gibt, die sinnliche Wahrnehmung, die das Einzelding erkennt, und das begriffliche Denken, das Einzelnes verallgemeinert, so gibt es auch neben der Substanz zwei Formen der Modi, die endlichen und die unendlichen, oder wie der »Kurze

---

[1]) I, Pr. XV.

[2]) I, Pr. XXIX, Schol.

[3]) H. Siebeck „Über die Entstehung der Termini *natura naturans* und *natura naturata*", Arch. f. Gesch. d. Phil. III, S. 370 ff.

[4]) I, Pr. XXIV, samt Coroll.

Traktat« es ausdrückt, die besondere und die allgemeine *natura naturata*.[1])

Es handelt sich also bei Spinoza nicht um eine Emanation, eine Entwickelung der Welt aus Gott im Sinne der Neuplatoniker; der Begriff der immanenten Ursache schließt jede Entwickelung, jede lebendige Kraftäußerung im Verhältnis Gottes zur Welt aus.[2]) Strenge logische Notwendigkeit herrscht im Verhältnis Gottes zu den einzelnen Dingen, ebenso wie im Verhältnis der einzelnen Dinge zu einander; Spinoza hält beides auseinander: alles einzelne wird bestimmt durch Gott, als seine immanente, und durch eine unendliche Reihe anderer Einzeldinge, als seine übergehende Ursache.[3]) So ist auch die einzelne Vorstellung bedingt auf der einen Seite durch die Tatsache des Bewußtseins, auf der anderen Seite durch alle die anderen Vorstellungen, aus denen sie folgt; so wird die einzelne geometrische Figur einerseits bestimmt durch den allgemeinen Raum und seine Gesetze, andererseits durch die anderen anliegenden Figuren. Wir brauchen also bei Spinoza deswegen, weil er immanente und übergehende Ursache unterscheidet, noch nicht zwei verschiedene Formen der Kausalität anzunehmen,[4]) die einander entgegenwirken könnten; denn eine Kausalität im Sinne von Wirksamkeit besteht nur im Verhältnis der einzelnen Dinge zu einander.

Bei diesem logischen Charakter der Bewußtseinsgesetzen nachgebildeten Welt Spinozas, muß Zufall und Freiheit von ihr ausgeschlossen bleiben. Der einzige Unterschied, den es da geben kann, ist, ob die Notwendigkeit in der Natur des Dinges selbst liegt, oder durch einen fremden Einfluß bedingt ist, der Unterschied zwischen innerer Notwendigkeit und äußerem Zwang. Solche innere oder freie Notwendigkeit kommt Gott zu, weil alle Notwendigkeit aus der

---

[1]) I, Kap. VIII.

[2]) I, Pr. XVIII.

[3]) I, Pr. XXVIII.

[4]) Wie Th. Camerer, „Die Lehre Spinozas", Stuttgart 1877, und Busse „Über die Bedeutung der Begriffe *essentia* und *existentia* bei Spinoza", Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, X, 283 ff.

Natur der Substanz entspringt. Gott eine andere Freiheit im Sinne der Willkür zuschreiben, hieße das, was man aus Unverstand sich selbst wünscht, in kleinlicher Anthropomorphisierung auf Gott übertragen. Alles Geschehene folgt mit derselben Notwendigkeit aus der Natur Gottes, wie aus der Natur des Dreiecks folgt, daß dessen drei Winkel zwei rechten Winkeln gleich sind; und so wenig als es in Gottes Macht steht, dieses mathematische Gesetz ungültig zu machen, so wenig kann er etwas im Gang des Geschehens ändern.

Eine starre Notwendigkeit, ein strenger Determinismus in allem Geschehen herrschend; kein persönlicher Gott, dem Verstand und Wille in unserem Sinne zukäme; kein gütiges und weises Wesen, das die Welt nach bewußten Zweckprinzipien lenkte: es ist ein vollständiger Bruch mit der mittelalterlichen teleologischen Auffassung der Natur, als sei alles nur um des Menschen willen da, der sich als Zweck alles Naturgeschehens erscheint, weil er selbst stets nur an sich und seinen Nutzen denkt und diesen in allem eigenen Handeln sucht. Schon seit dem Beginn der neueren Zeit trat eine Reaktion gegen diese Auffassung auf, und alle neueren Philosophen, ein Descartes so gut wie ein Bacon und ein Hobbes wenden sich dagegen, aber keiner so entschieden wie Spinoza. Es ist freilich, führt der Anhang zum ersten Teil der »Ethik« aus, leichter die Dinge, statt sie aus ihren wahren Ursachen zu erklären, auf Endzwecke zurück zu führen, und dort, wo man keine Zweckmäßigkeit im Geschehen finde, sich auf höhere, dem Menschen verborgene Absichten Gottes zu vertrösten; es ist bequem, statt rastlos den Gesetzen der Naturnotwendigkeit nachzuforschen, stehen zu bleiben bei einem vermeintlichen, alles kausale Erklären ersparenden Zweck und so Zuflucht zu nehmen zum Willen Gottes, als dem Asyl der menschlichen Unwissenheit. Unfähig an etwas anderes zu denken als an den eigenen Nutzen, haben die Menschen, statt die Natur zu erkennen, wie sie ist, sich überredet, daß sie „samt den Göttern ebenso wahnwitzig sei wie die Menschen“. Nur die Mathematik, meint Spinoza ähnlich wie vor ihm schon Hobbes, hätte mit ihren allen menschlichen Interessen fern liegenden Untersuchungen den Weg zur selbstlosen Erforschung der Wahrheit gewiesen. In der teleologischen Betrachtung

der Natur sieht aber Spinoza nicht bloß wie die oben genannten Denker eine Gefahr für die Forschung, sondern, und darin geht er über sie hinaus, er lehnt sich prinzipiell gegen alle Wertung der Wirklichkeit auf: die Natur an sich ist weder gut noch schlecht, weder vollkommen noch unvollkommen, sie verdient weder Lob noch Tadel: das alles sind willkürliche subjektive Maßstäbe, die der Mensch, alles auf sich selbst beziehend, an die Natur hält, statt sie so zu nehmen, wie sie ist; statt die Natur in ihrer eigenen objektiven Realität zu würdigen, dichtet er ihr damit eine menschlich-allzumenschliche Vollkommenheit an.

V. Vorlesung.

Attribute.

„Unter Attribut," so lautet jene berühmte vierte Definition des ersten Teiles der »Ethik«, an die sich wohl die meisten Streitigkeiten in der gesamten Spinoza-Literatur knüpfen, „verstehe ich dasjenige, was der Verstand von der Substanz, als ihr Wesen ausmachend, erkennt."

Von den allgemeinen Eigenschaften der Substanz, wie Unendlichkeit, Ewigkeit, Notwendigkeit und wie die im ersten Teil gegebenen Charakterisierungen der Substanz sonst heißen, unterscheidet Spinoza die Attribute, die nicht bloß sagen, was „Gott eigen ist", sondern „kundtun, was er ist",[1] jene unendlichen Attribute, von denen zwei, Denken und Ausdehnung, uns bekannt sind. Jene Eigenschaften sind bloß allgemeine Abstraktionen, „Beiwörter, die ohne ihre Hauptwörter nicht verstanden werden können", ohne die Gott zwar nicht Gott sein würde, durch die er aber doch nicht Gott ist, da sie „nichts Substantielles angeben, woraus Gott allein besteht".[2] Die Attribute hingegen sind, wie die Substanz, „ein durch sich selbst bestehendes Wesen, das sich deshalb durch sich selbst kundgibt"[3] oder, wie es ein andermal heißt, sie sind wie die Substanz in sich und werden durch sich begriffen;[4] das heißt also, wenn wir den Gedanken aus Spinozas Terminologie herauslösen, sie sind nicht allgemeine Abstraktionen, sondern drücken konkreten,

---

[1]) Kurzer Traktat, I, Kap. 2.
[2]) Ebenda I, Kap. 3; vergl. Kap. 7.
[3]) Ebenda I, Kap. 7.
[4]) Brief an S. de Vries, Febr. 1663.

positiven Inhalt aus, sie machen, wie die Hauptdefinition sagt, das Wesen der Substanz aus.

Widerspricht das aber nicht dem Charakter der Substanz, die doch unbeschränkt sein und jede inhaltliche Bestimmung als Negation ausschließen soll, daß ihr positiven Inhalt ausdrückende Attribute zugeschrieben werden? Zwar scheint die sechste Definition, nach der die Substanz aus unendlichen Attributen besteht, von denen jedes unendliches Sein ausdrückt, jenem Widerspruch vorzubeugen; aber verliert auf der anderen Seite die Substanz, wenn sie in unendliche Attribute aufgelöst wird, dadurch nicht ihre Einheit? So kehrt in der Attributenlehre das Grundproblem von Spinozas Philosophie wieder. Die Schwierigkeit, die im Begriff des Attributs liegt, als einer Bestimmung des an sich Unbeschränkten, entspricht der im Begriff der Substanz als Einheit des Alls liegenden, und dann wiederum derjenigen in der Lehre der Intuition, als der konkreten und doch allgemeinen Erkenntnis.

So treten die verschiedenen Auffassungen von Spinozas System auch in Bezug auf den Attributbegriff hervor. Wer die Intuition als allgemeines Denken auffaßt, das frei ist von jeder Unvollkommenheit der einzelnen sinnlichen Wahrnehmung, wer in der Substanz das eine metaphysische Sein sieht, dem allein selbständige Realität zukommt, in den Modi aber bloß verschwindende Wellen auf dem Ozean des ewigen Seins, wem jeder Hinweis auf ein Sonderdasein als ein Durchbrechen des konsequenten Pantheismus erscheint, der wird sich auch keine inhaltlichen realen Bestimmungen jenes identischen Seins denken können, und die Attribute werden ihm nicht „Wesensunterschiede in der Substanz" bedeuten, sondern bloß Auffassungsweisen des betrachtenden Verstandes, gefärbte Brillengläser gleichsam, durch welche die eine weiße Fläche angeschaut wird.[1])

Wer hingegen sich die Intuition im ausgesprochenen Gegensatz zur leeren Abstraktion, als konkrete Erkenntnis denkt, wer in der Substanz den weitumfassendsten Komplex getrennter Realitäten sieht, dem sind die unendlichen Attribute, aus denen die Substanz

---

[1]) Vergl. zu dieser Auffassung besonders J. Ed. Erdmann.

besteht, ebenso viele getrennte Existenzen und die eine Substanz zerfällt ihm in unendlich viele Substanzen.[1] Wer endlich die Substanz als die in allem Einzelgeschehen sich äußernde Kraft auffaßt, dem sind auch die Attribute die unendlichen, in der Natur wirkenden Modifikationen dieser Kraft.[2]

Die Schwierigkeiten aber, die diese drei Auffassungen in Bezug auf die Substanz bieten, wiederholen sich auch beim Attribut. Es geht zunächst nicht an, in den Attributen bloß subjektive Auffassungsweisen zu sehen, da doch ausdrücklich von ihrer Realität gesprochen wird: die Attribute „drücken die Realität der Substanz aus"[3], je mehr Realität, desto mehr Attribute kommen ihr zu;[4] aus unendlichen Attributen „besteht" die Substanz.[5] Die subjektivistische Deutung stützt sich auf jene vierte Definition, die das Attribut bestimmt als das, was der Verstand von der Substanz erkennt; aber bei Spinozas Identifizieren von Sein und Gedachtwerden ist es gleich, ob gesagt wird, das Attribut mache das Wesen der Substanz aus, oder der Verstand fasse es als das Wesen der Substanz ausmachend auf. So wird bei der Definition der Substanz, der *causa sui*, der Modi sowohl das *esse* als das *concipi* berücksichtigt; alle diese Definitionen sind zweigliederig; und wenn beim Attribut nur das eine Glied angegeben ist, so läßt sich aus demselben von Spinozas Standpunkt aus, das andere leicht ergänzen. Für den Verstand ist die Substanz allerdings nur in ihren Attributen faßbar. Unter Attribut, so lautete eine frühere Form der Definition,[6] verstehe er dasselbe was unter Substanz, „nur daß die Bezeichnung Attribut auf den Verstand Bezug nimmt, welcher der Substanz eine solche bestimmte Natur zuschreibt". Aber das gilt von den Eigenschaften eines jeden Gegenstandes, dass dieser nur an ihnen erkannt werden kann, und doch sind sie deswegen nicht weniger real. So

[1] Karl Thomas, „Spinoza als Metaphysiker", Königsberg 1840. „Spinozae systema philosophicum", Regimontii Borussorum, 1835.

[2] Kuno Fischer, Geschichte der Philosophie, 1884, Bd. I, 2, S. 366.

[3] I, Pr. X, Schol.

[4] Pr. IX.

[5] I, Def. 6.

[6] Brief an S. de Vries, Februar 1663.

faßt schon Descartes in diesem Sinne die Attribute als wesentliche Eigenschaften der Substanz auf, die allein für sich ohne diese Attribute nicht erkannt werden kann.[1]) Schon der Begriff „Wesen" setzt den Standpunkt des betrachtenden Verstandes voraus, aber eben dieses Wesen der Substanz schließt ihre Realität ein, *„essentia involvit existentiam"*.

Die zweite Auffassung der Attribute, als gesonderter Existenzen innerhalb der Substanz, wird der Realität des Attributs gerecht, sie vermeidet den Fehler der subjektivistischen Auffassung, aber sie fällt dafür in einen anderen Fehler, indem sie die Attribute derselben einheitlichen Substanz wieder in Substanzen verwandelt und so den Grundunterschied zwischen Spinoza und Descartes wieder aufhebt; denn das war der Punkt, an dem Spinoza bewußt über seinen Vorgänger hinausging, indem er an die Stelle der beiden Substanzen Attribute setzte, die, „obgleich als tatsächlich verschieden begriffen werden, deswegen doch nicht zwei Wesen (*duo entia*) oder zwei verschiedene Substanzen bilden".[2]) An dieser Stelle formuliert Spinoza selbst die im Begriff des Attributs liegende Schwierigkeit: sie sind real verschieden und bedeuten doch nicht gesonderte Existenzen.

Die dritte Auffassung, die Attribute als Kräfte der Natur, würde allerdings dieser Schwierigkeit am ehesten entgehen, denn von den Kräften ließe sich wirklich sagen, daß sie, trotz ihrer realen Verschiedenheit, keine gesonderten Wesen sind; aber diese Lösung wäre nur durch eine willkürliche Hineininterpretierung erkauft, durch das Sichhinwegsetzen über den rein logischen Charakter von Spinozas Kausalität.

Vielleicht aber ließe sich diese Schwierigkeit ohne solche willkürliche Hineininterpretierung heben durch eine Deutung des Attributs, wie sie sich aus der allgemeinen, hier zu Grunde gelegten Auffassung von Spinozas System ergibt. Wenn nämlich Spinoza in der Substanz die objektive Realität, die Identität von Erkenntnis

---

[1]) „Prinzipien", I. Teil, 52 f.; vergl. Spinoza, Cogitata metaphysica, pars I, cap. III, § 1, 2.

[2]) Pr. X, Schol.

und Wirklichkeit setzt, so scheint er in den beiden Attributen, Denken und Ausdehnung, die beiden Seiten dieser Identität zu unterscheiden, die Idee und ihren Gegenstand, das Sein und das Gedachtwerden. Sie sind an sich verschieden und doch Eines kraft jener ursprünglichen Setzung; sie sind die zwei Seiten, die zwei konstituierenden Elemente der Realität und beziehen sich doch nicht jeweilen auf ein anderes Sein, sondern drücken immer dieselbe Realität aus, bald von der Seite der Wirklichkeit, bald von der der Erkennbarkeit; sie sind das *esse* und das *concipi*, deren Identität die Substanz setzt. So bedeutet Spinozas Attributenlehre die Durchführung seines prinzipiellen Dogmatismus. Die Substanz, als ursprüngliche Setzung der objektiven Realität, sichert die prinzipielle Möglichkeit der Erkenntnis; solange aber jede einzelne Erkenntnis direkt von der Außenwelt abgeleitet, solange für jede Idee die bewirkende Ursache in einem realen Vorgange gesucht werden muß, wie es Spinoza am Anfang seiner Entwickelung noch angenommen hat,[1]) entbehrt die systematische Erkenntnis immer noch die absolute Sicherheit und bleibt die Wirklichkeit einer genauen apriorischen Berechnung unzugänglich, irrationell. So führt denn Spinoza den Rationalismus, zu dem er durch die Substanz, durch die Erklärung der prinzipiellen Möglichkeit der Erkenntnis, den Grund gelegt hatte, auf der ganzen Linie durch, indem er die durchgängige Parallelität der Erkenntnis und ihres Gegenstandes behauptet, bei der jede Idee nicht durch einen von ihr wesensverschiedenen, durch die Vernunft nicht *a priori* abzuleitenden realen Vorgang bedingt wird, sondern durch eine Reihe von anderen Ideen, aus denen sie mit mathematischer Notwendigkeit gefolgert werden kann.

Die Wahrheit der Erkenntnis soll, das ist der eigentliche Sinn der Attributenlehre, nicht erst durch eine Vergleichung mit dem realen Vorgang sich ergeben, sondern durch den Charakter der Erkenntnis selbst bedingt sein. Die adäquate Idee, drückt Spinoza diesen Gedanken aus,[2]) hat ohne Beziehung zum Objekt alle Merk-

---

[1]) Kurzer Traktat, wo wiederholt die Gegenstände als Ursachen der Ideen bezeichnet werden.

[2]) Eth., II, Def. 4.

male einer wahren Idee in sich. So ergibt sich eine abgeschlossene Reihe der Ideen, als der Modi des Attributs des Denkens, eine Reihe, deren Glieder aus einander folgen, ohne jeweilen in Beziehung gesetzt werden zu müssen zu der Reihe der Dinge (*res*), der Modi des Attributs der Ausdehnung: „die Ideen erkennen nicht das Gedachte selbst (*ipsa ideata*) oder die wahrgenommenen Dinge, als wirkliche Ursache an, sondern Gott selbst, sofern er ein denkendes Wesen ist".[1]) Die Selbstgenügsamkeit der Erkenntnis, das ist es, was die Lehre von der Selbständigkeit und der gegenseitigen Unabhängigkeit der Attribute sagen soll: die Modi jedes Attributs können aus diesem allein abgeleitet werden, sie „haben Gott zur Ursache nur, sofern er unter diesem Attribut betrachtet wird".[2]) Diese selbständige und in sich abgeschlossene Erkenntnis hat realen Wert, weil kraft der ursprünglichen Setzung der Einheit von Erkenntnis und Wirklichkeit die Reihe der Ideen der Reihe der Dinge, ohne von ihr abzuhängen, ganz entspricht. Das sagt der berühmte siebente Lehrsatz des zweiten Teils: „Die Ordnung und Verknüpfung der Ideen ist dieselbe wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge": Selbständigkeit und doch Realität der Erkenntnis, oder vielmehr absolute Realität der Erkenntnis infolge ihrer Selbständigkeit, ihre Objektivität — würde Kant sagen — auf Grund ihrer Apriorität.

Die Selbständigkeit und zugleich die Realität der Erkenntnis, das ist der Sinn von Spinozas Lehre, daß Denken und Ausdehnung Attribute sind, die, real voneinander verschieden, ohne jegliche Wechselwirkung, sich doch in der Einheit der Substanz treffen.

Hier können wir auch den Grund erkennen, der Spinoza über Descartes hinausgeführt haben muß: alle Folgerichtigkeit, alle Vernünftigkeit des Denkens hilft nichts, wenn nicht ihr realer Boden gesichert, wenn ihre Wahrheit jedesmal durch ein jenseits der Erkenntnis Liegendes, von ihr Wesensverschiedenes bedingt ist; das Ziel, das sich schon Descartes gesetzt hatte, die Rationalisierung der Erkenntnis, ist nicht erreicht, solange zwischen dem Sein und dem Gedachtwerden ein Abhängigkeitsverhältnis angenommen wird.

---

1) II, Pr. V.
2) II, Pr. VI.

Da setzt Spinoza ihre ursprüngliche Einheit und durchgängige Übereinstimmung und er drückt es aus, indem er, wie die ganze vorkritische Zeit, das erkenntnistheoretische und das metaphysische Problem nicht scharf auseinanderhält, in der Lehre von zwei verschiedenen Attributen der einen Substanz. In dieser Lehre findet so der rationalistische Dogmatismus den letzten, prinzipiellen Abschluß. In allen Äußerungen Spinozas über die objektive Gültigkeit der Erkenntnis ist sie implizite enthalten; so schon in dem Grundgedanken des methodologischen Traktats: „Der Verstand schließt die Gewißheit ein, das heißt er weiß, daß die Dinge so sind, wie sie in ihm enthalten sind".[1] „Die Idee verhält sich *objective* ebenso, wie sich ihr Gegenstand *realiter* verhält."[2] Und ebenso liegt die ganze Lehre schon in dem grundlegenden Axiom der »Ethik«: „eine wahre Idee muß mit ihrem Gegenstand (*cum suo ideato*) übereinstimmen".[3]

In diesem konsequent durchgeführten Dogmatismus findet auch das Problem der Kausalität, das man den Prüfstein aller philosophischen Systeme nennen könnte, seine entsprechende Lösung: es ist nicht bloß der empirisch beobachtete Zusammenhang der Außenwelt, der immer dem Zufall der Erfahrung ausgesetzt ist, sondern es ist die streng notwendige logische Folge von Ideen, der von selbst eine Reihe von Ursachen und Wirkungen entsprechen muss. Wenn ein Gegenstand von einem anderen verursacht wird, so folgt auch seine Idee aus der Idee von jenem, und umgekehrt, „wenn es in der Natur etwas gäbe, das keine Gemeinschaft mit anderen Dingen hätte", so würde seine Idee „auch keine Gemeinschaft haben mit anderen Ideen".[4]

So gilt auch für Spinoza Kants Satz, daß wir der Natur ihre Gesetze diktieren und diese daher ihre strenge unverbrüchliche Gültigkeit haben, nur daß er sich dieses subjektiven Ursprungs der Naturgesetzmäßigkeit nicht bewußt ist und sie um so absoluter

---

[1]) XV, 108; vergl. oben S. 27.
[2]) VII, 41.
[3]) I, Ax. 6.
[4]) Tract. de intell. emend., VII, 41.

gelten läßt. In Spinozas Kausalitätsauffassung ist daher nichts von der Selbstbeschränkung des empirischen Forschers, der sich mit der Feststellung der wiederkehrenden zeitlichen Aufeinanderfolge begnügt; es ist der dogmatische Glaube, daß wir die inneren Beziehungen der Dinge erkennen können, weil diese den Beziehungen der Ideen entsprechen. Und wenn es bei Spinoza in diesem Zusammenhang heißt, die adäquate Erkenntnis sei die Erkenntnis aus Ursachen,[1]) so findet diese auf der ursprünglichen Annahme der absoluten Übereinstimmung von Idee und ihrem Objekt beruhende Auffassung ihr Analogon nicht in der empirischen Forschung der Neuzeit, sondern in dem dogmatischen Selbstvertrauen der Aristoteliker, auf die Spinoza auch selbst hinweist.[2]) Diese dogmatische Kausalitätsauffassung spricht auch das grundlegende Axiom der »Ethik« aus: „Die Erkenntnis der Wirkung hängt von der Erkenntnis der Ursache ab und schließt dieselbe ein".[3]) Von diesem Axiom wird denn auch jener Lehrsatz von der Übereinstimmung der Ideen und der Dinge abgeleitet;[4]) die Reihe der Gründe, soll also dieser besagen, fällt zusammen mit der Reihe der Ursachen, wie denn auch öfter in der Formulierung dieses Gedankens statt „Dinge" „Ursachen" gesagt wird.[5])

Diese Auffassung der spinozistischen Attributenlehre und speziell des siebenten Lehrsatzes des zweiten Teiles der »Ethik« im Sinne des konsequent durchgeführten Dogmatismus widerspricht der ziemlich allgemein verbreiteten Deutung im Sinne des psycho-physischen Parallelismus. Denken und Ausdehnung, Geist und Materie, soll danach dieser Lehrsatz besagen, sind zwei getrennte, aber immer zusammen auftretende und einander entsprechende Erscheinungen, „wo Ausdehnung ist, da ist auch Denken . . ., wo Geist ist, da ist auch Materie".[6]) Jener Lehrsatz weise hin auf den Parallelismus zwischen dem Vorgang im Gehirn und der ihm entsprechenden Vorstellung

---

[1]) Tract. de intell. emend., IV, 19, V, 29, XII, 92.

[2]) Tract. de intell. emend., XI, 85.

[3]) I, Ax. 4, vergl. Ax. 2, 3, 5.

[4]) II, Pr. VII, Demonstr.

[5]) IV, Pr. VII, Schol.; Pr. IX, Demonstr.; Pr. XIX, Demonstr.; Pr. XX, Demonstr.

[6]) Fischer, a. a. O. S. 375.

des Bewußtseins, zwischen jeder physischen und der ihr entsprechenden psychischen Erscheinung. „Jeder Partikel physischen (materiellen, körperlichen) Daseins entspricht eine Partikel psychischen (immateriellen, geistigen) Daseins.“[1]) Wenn ich mich dieser so verbreiteten Auffassung nicht anschließen kann, so geschieht es wegen schwerwiegender, sich dagegen erhebender Bedenken, die ich hier kurz zusammenfasse: Wir hätten es zunächst bei dieser Auffassung mit zwei Reihen gesonderter, tatsächlich verschiedener Existenzen zu tun, und ob wir diese nun mit Descartes als getrennte Substanzen, oder mit Leibniz etwa als verschiedene Kräfte auffaßten, Spinozas Attribute, die trotz ihrer Verschiedenheit nicht zwei Wesen bilden, hätten wir nicht. Es ließe sich dann auch kaum begreifen, wie Spinoza sagen konnte — was sich doch bei der dogmatisch-erkenntnistheoretischen Auffassung von selbst ergibt —, daß „der Modus der Ausdehnung und die Idee dieses Modus“, daß z. B. „ein in der Natur existierender Kreis und die Idee eines existierenden Kreises“ ein und dasselbe Ding sei, nur auf zwei Arten ausgedrückt.[2]) Denn die Partikel der Materie und die ihr entsprechende Partikel des Geistes bleiben immer zwei getrennte Dinge.

Ferner, wenn die beiden Attribute bei Spinoza sich auf Körper und Geist bezögen, dann hätte er sie, was ihm auch wirklich zum Vorwurf gemacht wurde,[3]) nicht aus dem Wesen der Substanz abgeleitet, wie es allein seinem Rationalismus entsprechen würde, sondern aus der zufälligen Erfahrung gewonnen. Und auch der Parallelismus dieser Attribute wäre aus empirischer Beobachtung gewonnen und nicht, wie es Spinozas Standpunkt verlangt, *a priori* abgeleitet, er wäre innerhalb dieses geschlossenen Systems eine willkürliche unbewiesene Behauptung. Eine Behauptung liegt freilich diesem ganzen System zu Grunde, aber es ist auch die einzige bewußte ursprüngliche Setzung, aus der sich das andere von selbst ergibt, ohne daß immer neue, äußerlich hinzutretende, willkürliche

---

[1]) Tönnies, a. a. O., S. 159 f. Höffding, a. a. O., S. 347 f., 579 läßt neben dieser psycho-physischen Hauptauffassung auch die erkenntnistheoretische zu, wirft aber Spinoza die Vermengung beider Standpunkte vor

[2]) II, Pr. VII, Schol.

[3]) So Camerer a. a. O.

Behauptungen hinzugenommen würden. Eher kann man Spinoza vorwerfen, daß sein auf jener ersten Setzung aufgebautes System nicht reich sei an konkretem Inhalt, der mannigfaltigen Fülle des Lebens nicht gerecht werde, als daß es durch Aufnahme zufälliger Beobachtungen und willkürlicher Annahmen gegen Konsequenz sündige.

Man glaubt Spinozas philosophische Größe dadurch erst zu würdigen, daß man bei ihm eine Antizipation der neueren Lehre des psychophysischen Parallelismus findet. Aber was wäre das für ein Verdienst, auf einen Gedanken, der später auf einem ganz anderen Wege gewonnen werden sollte, rein zufällig, indem man seinem eigenen Standpunkt untreu wird, zu stoßen? Keinem Denker gereichen Ahnungen zum Verdienst, wenn sie auf Kosten der Konsequenz geschehen.

Zwar legt die Bezeichnung der Attribute als Denken und Ausdehnung den Gedanken des Parallelismus von Geist und Materie nahe. Aber diese Bezeichnung übernimmt Spinoza von Descartes, ebenso wie er von der Scholastik so viele Termini übernimmt, ohne sich weiter an ihre ursprüngliche Bedeutung zu halten. Was Descartes unter Denken versteht, der subjektive Erkenntnisvorgang, „der wirkliche Verstand“ (*intellectus actu*), das rechnet Spinoza ebenso wie die Descartes'sche körperliche teilbare Ausdehnung, nicht zur Substanz als deren Attribut, nicht zur *natura naturans*, sondern zur *natura naturata*.[1]) Das Denken aber, als Attribut, ist für Spinoza nicht der subjektive Vorgang, sondern es ist „absolutes Denken“, als objektive Seite der Realität, als Rationalität der Wirklichkeit, als deren Zurückführbarkeit auf ewige Denkgesetze.

So nimmt Spinozas erkenntnis-theoretischer Dogmatismus eine metaphysische Wendung, indem die absolute Erkenntnis und deren Objekt als rationelle Wesenheit und wirkliche Existenz erscheinen. Deswegen aber dürfen wir bei ihm doch nicht im Sinne des Neuplatonismus zwei verschiedene Welten annehmen, eine Welt von ewigen Wesenheiten und von ihr getrennt eine Welt von vergänglichen unvollkommenen Existenzen,[2]) ebenso wie wir bei ihm auch



[1]) I, Pr. XXXI.
[2]) Diese Auffassung bei Camerer und Busse a. a. O.

keine zwei getrennten Reihen der Kausalität angenommen haben. Denn ebenso wie das Ding und seine Idee ist auch die Existenz und die Wesenheit „ein und dasselbe Ding, nur auf zwei Arten ausgedrückt“.

Was sollen aber die unendlich vielen Attribute sein, da wir deren doch nur zwei kennen? Vielleicht sind sie in der Weise in einer unendlichen Reihe geordnet zu denken, daß die Modi eines jeden Attributs das Erkenntnisobjekt der Modi des folgenden Attributs bilden, daß also die Körper sich so zu den Ideen verhalten, wie diese zu den Ideen der Ideen und diese wiederum zu der folgenden Stufe der Potenzierung der absoluten Erkenntnis.[1]) Vielleicht; denn direkt hat Spinoza diese Frage nach dem Wesen der übrigen Attribute, außer Ausdehnung und Denken, nicht aufgeworfen, und als ihm die Freunde diese Frage vorlegten, wies er sie, als die menschliche Erkenntnis übersteigend, zurück: er verstand, sich zu beschränken.

---

[1]) II, Pr. XX; vergl. Brief an Schuller 29. VII. 1675 und an Tschirnhaus, 18. VIII. 1675.

VI. Vorlesung.

Der menschliche Geist. Affektenlehre.

Welche Rolle kann in Spinozas Welt, in der es nur Dinge und deren absolute Ideen gibt, der subjektive Geist spielen? Welche Stellung nimmt dieser absoluten Objektivität gegenüber die menschliche Persönlichkeit ein?

Der menschliche Geist, definiert Spinoza, ist die Idee des menschlichen Körpers (*idea corporis*[1]), eine Idee also, die zu ihrem Objekt diesen gegebenen Körper, und insofern dieser Körper in Beziehung steht zu anderen, die ganze körperliche Welt hat. Diese Idee und ihr unmittelbares Objekt, die, wie es bei allen absoluten Ideen und ihren Objekten der Fall ist, genau übereinstimmen, bilden das, was man Geist und Körper des Menschen, und jene Übereinstimmung — was man die Vereinigung von Geist und Körper nennt. Einen Geist, eine Seele, als persönliches Bewußtsein als etwas vom Körper Wesensverschiedenes und sich auf unbegreifliche Weise mit ihm Verbindendes, kennt Spinoza nicht. Damit tritt er in bewußten Gegensatz zu Descartes. Was verstehe denn dieser unter Vereinigung des Geistes und des Körpers? Welchen klaren und deutlichen Begriff habe er von dem eng mit einem Teilchen einer Masse verbundenen Denken? Er habe den Geist so verschieden vom Körper aufgefaßt, daß er weder diese Vereinigung noch den Geist selbst habe genauer erklären können.[2] Wer eine Tätigkeit des menschlichen Körpers entspringen lasse aus einem solchen vom Körper wesensverschiedenen Geiste, der gestehe damit, daß er diese Tätigkeit

---

[1]) II, Pr. XI, XII, XIII.
[2]) V, Praef.

nicht verstehe. Und indem Spinoza auf die Handlungen der Tiere, der Nachtwandler, auf den künstlichen Bau des menschlichen Körpers hinweist, schließt er aus diesen Erscheinungen, „daß der Körper selbst nach den bloßen Gesetzen seiner Natur vieles vermag, worüber sich sein eigener Geist wundert.“ [1])

Es gibt nur Körper und deren absolute Ideen, nur rationelle Materie, und zwar ohne irgend welchen wesentlichen Unterschied: alle Materie ist rationell, und von jedem Körper, nicht bloß vom menschlichen, gibt es eine Idee. So sind „alle Individuen, wenn auch in verschiedenen Graden, beseelt“[2]), denn was von der Idee des menschlichen Körpers gilt, daß sie Geist ist, das gilt notwendig von der Idee eines jeden Dinges. Der Mensch nimmt keine Sonderstellung in der Natur ein; dem komplizierteren Körper entspricht nur eine kompliziertere Idee, so daß den Geist des Menschen zu erkennen, wir die Natur seines Körpers untersuchen müssen; einen wesentlicheren Unterschied aber zwischen dem Menschen und dem, was man tote Natur nennt, gibt es nicht, „denn von jedem Ding gibt es notwendig in Gott eine Idee.“

So bedeutet Spinozas „Alles ist beseelt“ nicht, daß alles mit persönlichem Leben erfüllt, sondern nur, daß es rationell ist; es hebt nicht die ganze Natur zur geistigen Höhe des sich seiner selbst bewußten Menschen, sondern es zieht den Menschen zur mechanischen Notwendigkeit der Natur herab; es heißt, in unsere Denkweise übertragen, „Alles ist tot“.

Die rein mechanisch aufgefaßte materielle Welt besteht aus mehr oder weniger zusammengesetzten Aggregaten von Körpern, die sich wiederum nur durch Verhältnisse von Ruhe und Bewegung unterscheiden; jedes Individuum ist ein solches Aggregat von Körpern, deren Bewegungen sich auf ein bestimmtes Gesetz bringen, sich mathematisch berechnen lassen; und ein anderes Prinzip, als das des mechanischen Zusammenhanges, ein Prinzip der organischen Einheit gibt es in der Welt nicht.[3]) Auch was Spinoza Geist nennt, die

---

[1]) III, Pr. II, Schol.
[2]) II, Pr. XIII, Schol.
[3]) Lemmata nach II, Pr. XIII.

Idee eines solchen mechanischen Aggregats, ist ein entsprechendes Bündel von Vorstellungen: „die Idee, welche den menschlichen Geist ausmacht, ist keine einfache, sondern aus sehr vielen Ideen zusammengesetzt".[1] Spinoza, der sich die allumfassende Substanz als eine strenge unteilbare Einheit denkt, kennt keine Einheit des Bewußtseins. Sein Bestes, die Einheit seiner Persönlichkeit, hat der Mensch auf das Objekt übertragen.

Jetzt erst wird in Spinozas System die Frage nach der menschlichen Erkenntnis aufgeworfen; nicht den Ausgangspunkt, die ursprüngliche Grundlegung des Ganzen bildet für ihn diese Frage, sondern sie betrifft nur ein Glied in der Kette der objektiven Gegebenheiten; und nicht als persönliches Erlebnis wird die menschlishe Erkenntnis betrachtet, nicht als bewußtes Erfassen des Weltalls, welches das Ich sich als ein Nichtich gegenüberstellt, sondern als ein Komplex einiger weniger von den absoluten, unpersönlichen Ideen, wie es solche von allen Dingen gibt. Daher ist die eigentliche Frage nicht, wie ist für den Menschen wahre Erkenntnis möglich, sondern umgekehrt, wie kann seine Erkenntnis, da sie doch aus absoluten Ideen besteht, falsch sein. Die Möglichkeit des Irrtums bildet für Spinoza so gut wie für Descartes, bei dem Glauben an die absolute Gültigkeit der Erkenntnis, ein schwieriges Problem. Descartes hatte dieses Problem zu lösen gesucht durch die Freiheit des Willens, der im Bejahen und Verneinen des Tatbestandes weiter reiche, als die Tätigkeit des Erkennens und der so auf dem Gebiete der Erkenntnis ebenso den Irrtum bedinge, wie auf dem Gebiete des Handelns die Sünde. Für Spinoza aber, der keine Willensfreiheit kennt, gilt auch diese Lösung nicht;[2] für ihn ist jede Idee absolut und, insofern sie positiv ist, niemals falsch:[3] nur der Mangel an Erkenntnis, nur die unvollständigen, inadäquaten Ideen machen den Irrtum möglich.[4]

Inadäquat sind die den-menschlichen-Geist-ausmachenden Ideen, wenn sie aus der Idee des menschlichen Körpers allein nicht

---

[1]) II, Pr. XV.
[2]) II, Pr. IL, Schol.
[3]) II, Pr. XXXIII.
[4]) II, Pr. XXXV.

folgen; das ist der Fall bei jeder aus äußerer Erregung des menschlichen Körpers entstehenden Idee; denn da wirken zwei verschiedene Naturen mit, der menschliche und der äußere Körper, sie vermischen sich in der Idee jener Erregung, so daß diese von keiner der beiden eine adäquate Erkenntnis enthält. *Imaginatio* nennt Spinoza diese aus körperlichen Erregungen stammende inadäquate Erkenntnis, die uns die Außenwelt zeigt, nicht wie sie an sich ist, sondern wie sie auf unseren Organismus wirkt, und die weniger die Natur der äußeren Körper, als die Verfassung des unsrigen angibt;[1]) und aus dieser inadäquaten, durch körperliche Erregung bedingten Erkenntnis leitet er alle Irrtümer der sinnlichen Wahrnehmung, alle Fehler der Vorstellungsassoziation ab.[2])

Was aber allen Körpern gemeinsam ist, also die ewigen Gesetze von Ruhe und Bewegung, was auch in unserem Körper wirkt, ohne daß er dazu von außen, durch eine von ihm verschiedene Natur erregt zu werden braucht, das ist auch in der Idee dieses Körpers vollständig enthalten, und dessen adäquate Erkenntnis kommt daher unserem Geiste zu. *Ratio* nennt Spinoza diese adäquate Erkenntnis des allen Körpern Gemeinsamen,[3]) die Erkenntnis also des mathematisch-mechanischen Zusammenhanges der Welt.

So ergeben sich aus Spinozas Definition des menschlichen Geistes, als *idea corporis*, die beiden Formen der Erkenntnis, die dem Zufall der Erfahrung ausgesetzte, subjektiv gefärbte *imaginatio* oder Meinung oder Erkenntnis erster Gattung und die allgemeine Gesetze erschließende Vernunft oder Erkenntnis zweiter Gattung. Diesen zwei Formen aber fügt Spinoza als Erkenntnis dritter Gattung noch die Intuition *(scientia intuitiva)* hinzu; „von der adäquaten Erkenntnis der Attribute schreitet sie zur adäquaten Erkenntnis der Dinge“[4]) oder, wie sie sonst definiert wird, sie erkennt die Dinge aus Gott.[5]) Diese intuitive Erkenntnis der Dinge aus Gott ist aber, wie wir bereits wissen, nichts anderes als

---

1) II, Pr. XVI.
2) II, Pr. XVII, XVIII.
3) II, Pr. XXXVII bis XL.
4) II, Pr. XL.
5) V, Pr. XXV bis XXX.

die Erkenntnis der objektiven Realität, der realen Existenz. Daher schließt „die Idee eines jeden wirklich *(actu)* existierenden Einzeldinges notwendig das ewige und unendliche Wesen Gottes in sich",[1]) und daher heißt es, daß wir das ewige und unendliche Wesen Gottes erkennen, weil wir Ideen haben, vermöge deren wir uns und unseren Körper und äußere Körper als wirklich existierend erfassen, und daß wir so die dritte Erkenntnisgattung bilden.[2])

Hier kommen wir wieder zu dem Punkte zurück, von dem Spinozas System ausgegangen war: aus der Intuition hatte er die objektive reale Welt abgeleitet, und innerhalb dieser Welt weist er dieser Intuition wieder ihren Platz an. Aber sie ergibt sich aus den Tatsachen dieser objektiven Welt nicht. Wenn der Geist die Idee des Körpers ist, das heißt, wenn er in allen seinen Elementen ein Körperliches zum Objekt hat, was ist dann das eigentliche besondere Objekt der Intuition? Wenn körperliche Bilder im Gehirn der *imaginatio*, wenn allgemeine Gesetze, wie sie in jedem Körperteilchen wirken, der *ratio* entsprechen, was entspricht dann im Körper der Tatsache der objektivierenden Intuition? Oder fassen wir die Sache allgemeiner: wie kann aus den absoluten unpersönlichen Ideen der Gedanke von deren Wirklichkeit entstehen? wie kann es ohne ein einheitliches Bewußtsein, ohne ein Ich, das sich bewußt das Nichtich gegenüberstellt, die Erkenntnis geben, daß den Ideen etwas Objektives entspricht? wie ist, mit Kant zu reden, objektive Realität möglich ohne transzendentale Einheit der Apperzeption? Was Kant später erkannte, daß die menschliche Persönlichkeit mit ihrem einheitlichen Bewußtsein den archimedischen Punkt bildet, auf dem stehend wir allein eine reale Welt gewinnen, konnte Spinoza in seinem objektiven Dogmatismus nicht zugeben. Ohne subjektive Einheit des Bewußtseins wollte er die reale Welt aufbauen, und aus dieser Welt ohne subjektives Bewußtsein wollte er doch die höchste Form der Erkenntnis, die intuitive Setzung jener Realität ableiten.

Wir bewundern die strenge Einheitlichkeit von Spinozas Weltanschauung, die Konsequenz, mit der er den metaphysischen

---

[1]) II, Pr. XLV.

[2]) II, Pr. XLVII samt Demonstr. und Schol.

Monismus durchführt; aber das gelingt ihm nur, indem er auf den persönlichen Geist verzichtet und an dessen Stelle die Rationalität der Materie setzt. Er ist kein Materialist, weil er aus der Materie kein Geistiges sich entfalten läßt; er ist noch viel weniger Idealist, weil er ebensowenig einen Einfluß des Geistes auf die Materie kennt, ein Wirken zweckbewußter Kräfte in der Natur. Es gelingt ihm wirklich, den Gegensatz von Geist und Körper zu überwinden; denn er kennt tatsächlich nur eines, nur Materie, die sich denken, nach mathematischen Gesetzen konstruieren läßt, nur ein ausgedehntes Sein, das mit seiner Denkbarkeit nur ein einziges Reales ausmacht, das *esse* und dessen *concipi*: „Geist und Körper sind ein und dasselbe Ding, welches bald unter dem Attribut des Denkens, bald unter dem der Ausdehnung begriffen wird".[1]) Nur weil er den persönlichen Geist durch die Rationalität der Materie ersetzt, gelingt es ihm, den mathematisch-mechanischen Zusammenhang viel konsequenter durchzuführen, als es ein Hobbes mit seinem Materialismus oder ein Descartes mit seinem Idealismus vermocht hatten; denn jeder von diesen hatte tatsächlich zwei Gegebenheiten vor sich und kam nicht über die zwischen ihnen liegende Kluft ohne einen metaphysischen Sprung. Einen solchen hatte Spinoza nicht nötig.

Und so ist es ihm auch als erstem gelungen, eine wirkliche Mechanik des Seelenlebens durchzuführen, die nirgends von der freien Selbsttätigkeit des menschlichen Geistes durchbrochen wird. Bei ihm erst sehen wir jene ruhige, von allen Normen absehende Objektivität in der Betrachtung des Menschenlebens, nach der Descartes in seinen „Passions de l'âme" gestrebt, die er aber durch plötzliche Einführung der freien Selbstbetätigung wieder vereitelt hatte; bei ihm erst ist der Mensch in der Natur nicht ein Staat im Staate, sondern ein Glied in der allgemeinen Kette des Geschehens. Und es gelingt ihm wirklich ganz von allen persönlichen Interessen und Gemütsbedürfnissen zu abstrahieren und, was schon Hobbes als Aufgabe der Wissenschaft hingestellt hatte, „die menschlichen Handlungen und Begierden ebenso zu betrachten, als ob es sich um

---

[1]) III, Pr. II, Schol.

Linien, Flächen und Körper handelte", nicht um dabei die menschlichen Gebrechen zu „beweinen, verlachen, verachten oder verwünschen", sondern um die sich in ihren Äußerungen immer gleich bleibende Natur auch von dieser Seite in ihrer Notwendigkeit zu verstehen.[1])

Colerus erzählt, wie Spinoza in seiner freien Zeit mit großem Vergnügen, sogar mit Lachen dem Treiben der Spinnen zusah, denen er auch selbst Fliegen ins Netz warf oder die er miteinander kämpfen ließ.[2]) Nur wem seine entgegengesetzte Weltanschauung eine unvoreingenommene Betrachtung Spinozas unmöglich macht, kann in diesem Lachen eine Äußerung der niedrigen Instinkte des Menschen, der Schadenfreude, der gefühllosen Kälte erblicken: es war jene freie Heiterkeit der Erkenntnis, die alles, was die Natur bietet, der Betrachtung gleich würdig findet, gepaart mit jener milden Ruhe, die überall nur Torheiten und nirgends Laster sieht, die nie richtet, sondern immer nur verstehen will.

Spinozas Psychologie ist stets auch von Gegnern, ihrer kühnen Einheitlichkeit und unerschrockenen Konsequenz wegen, bewundert worden. Eines dürfen wir uns aber nicht verhehlen: eine Psychologie im eigentlichen Sinne ist diese Mechanik der Ideen nicht; denn eine Psyche, als ziel- und selbstbewußte Persönlichkeit, kennt Spinoza nicht; und was er uns in seiner Affektenlehre sagt, das hat er nicht aus dem unmittelbaren Leben durch hingebende Einfühlung in menschliche Persönlichkeiten gewonnen, sondern er hat es aus seinen dogmatischen Voraussetzungen heraus konstruiert, um es nur nachträglich zu bestätigen durch seine unvoreingenommene und unbefangene Beobachtung menschlicher Beziehungen.

Spinoza kennt keine innerlich zusammenhängenden Äußerungen einer einheitlichen Persönlichkeit, keine „absoluten Tätigkeiten",[3]) sondern nur einzelne unpersönliche Ideen; ein zusammengesetztes Aggregat solcher Ideen ist die menschliche Erkenntnis; und auch der Wille ist ein Aggregat absoluter Ideen, die sich selbst behaupten. Denn Wille nennt Spinoza, wie Descartes, das Bejahen

---

[1]) III, Praefatio.

[2]) Freudenthal, Lebensgeschichte, s. 61.

[3]) II, Pr. XLVIII, Schol.

und Verneinen von Ideen,[1]) nur daß dieses für ihn nicht, wie für Descartes, von uns abhängt,[2]) sondern durch die in sich selbst Gewißheit tragende Idee bestimmt ist: es gibt kein anderes Bejahen als das, welches die Idee in sich schließt,[3]) und es gibt kein anderes Wollen, als diese Selbstbejahung, die jede Idee, die Idee des Dreiecks so gut wie jede andere Idee in sich trägt.[4]) Und wie die Ideen, aus denen unsere Erkenntnis besteht, nicht individuelle Bilder sind, die in einem bestimmten Gehirn sich bilden,[5]) noch willkürliche Setzungen,[6]) sondern absolute Begriffe (*conceptus*[7]), so beruht auch die den Willen ausmachende Selbstbejahung der Idee nicht auf individueller Meinung, auf persönlicher Willkür, sondern auf objektiver absoluter Gewißheit (*certitudo*[8]).

So konnte Spinoza Wille und Verstand, weil er weder persönliches Wollen noch persönlichen Verstand, sondern nur Idee und deren Selbstbejahung kennt, für „eins und dasselbe“ erklären;[9]) ähnlich hatte er auch Gottes Macht zu denken und seine wirkliche Macht zu handeln einander gleichgesetzt, weil er in beiden nicht persönliche Züge, sondern bloß objektives Sein und dessen Rationalität sah.[10]) So ist auch die Frage, ob Spinozas Psychologie intellektualistisch oder voluntaristisch sei, ebensowenig begründet wie die, ob seine Metaphysik idealistisch oder materialistisch sei.

Der Wille als freier bedingungsloser Entschluß des Geistes ist bei dem allgemein logischen Charakter von Spinozas System von vornherein ausgeschlossen. Nur darum glauben die Menschen frei zu sein, weil sie wohl ihrer Handlungen, nicht aber der Ursachen bewußt sind, von denen sie bestimmt werden. „So glaubt das Kind, es begehre die Milch freiwillig, der erzürnte Knabe meint die Rache

[1]) II, Pr. XLVIII.
[2]) II, Pr. IL, Schol.
[3]) Ebenda.
[4]) II, Pr. IL.
[5]) II, Pr. XLVIII, Schol.; vergl. XL, Schol.
[6]) II, Pr. XL, Schol.
[7]) II, Def. 3.
[8]) II, Pr. IL, Schol.
[9]) II, Pr. IL, Coroll.
[10]) II, Pr. VII, Coroll.

zu wollen und der Furchtsame die Flucht. Der Betrunkene ferner glaubt, er rede aus freier Entschließung des Geistes, was er, wieder ernüchtert, verschwiegen zu haben wünscht. So glaubt der Irrsinnige, der Schwätzer, der Knabe und viele ihres Schlages, aus freier Entschließung des Geistes zu reden, da sie doch die Redelust, die sie haben, nicht bezähmen können."[1])

Der menschliche Wille ist in die allgemeine Kette der Notwendigkeit verwoben; auch in ihm äußert sich das allgemeine Gesetz alles Geschehens: „Jedes Ding strebt, so weit es in sich ist, in seinem Sein zu verharren".[2]) Man muß sich in acht nehmen, in diesen Satz nicht mehr hineinzulegen, als er für Spinoza selbst bedeutet hat: „so weit es in sich ist" heißt in der Sprache der »Ethik«: so weit es durch eine bestimmte einzelne Idee ausgedrückt wird; und jenes Streben selbst ist nicht eine reale selbsterhaltende Kraft, durch die alles Existierende jedem feindlichen Eingriff lebendigen Widerstand leistet, sondern jene logische Selbstbehauptung, durch welche die Idee sich selbst bejaht und alles Entgegengesetzte verneint.[3]) Wenn daher dieses Streben *(conatus)* eines jeden Dinges in seinem Sein zu verharren, als dessen Wesen bezeichnet wird,[4]) so ist damit nicht der Kraftbegriff, wie ihn etwa Hobbes gefaßt hat, an die Stelle der bei Spinoza sonst herrschenden rein logischen Notwendigkeit gesetzt, sondern nur für die letztere ein anderer Ausdruck gefunden worden.[5])

Ob dieses allgemeine Streben sich auf dem Gebiete der menschlichen Erkenntnis oder auf dem des Handelns äußert, als Urteilen oder als Begierde, immer ist es dieselbe dogmatisch gefaßte Selbstbehauptung der Idee. Denn die Begierde ist als Affekt auch eine Idee. Wenn der Geist, als *idea corporis,* alles ausdrückt, was in dem Körper vorgeht, so bilden diese Vorgänge, insofern sie die Ein-

---

1) III, Pr. II, Schol.

2) III, Pr. VI.

3) Vergl. dazu III, Pr. IV, V.

4) III, Pr. VII.

5) Eine von der hier vertretenen verschiedene Auffassung des *conatus* bei Tönnies, der darin, wie in der ganzen Affektenlehre den Einfluß von Hobbes sucht und demgemäß von der voluntaristischen Psychologie Spinozas spricht.

flüsse der Außenwelt anzeigen, den Gegenstand der objektiven Erkenntnis, insofern sie aber das subjektive Befinden des Körpers bestimmen, heißen sie Affekte: „unter Affekt verstehe ich die Erregungen des Körpers, durch welche das Tätigkeitsvermögen des Körpers selbst gesteigert oder verringert, gefördert oder gehindert wird, und zugleich die Ideen dieser Erregungen".[1]) Der Affekt ist also die Innenseite der objektiven Idee, die Idee nach ihrer subjektiven Seite gewendet.

Wird das Tätigkeitsvermögen unseres Körpers durch den Einfluß eines anderen Körpers gesteigert, so haben wir den Affekt der Lust, wird es verringert, so empfinden wir Unlust;[2]) und zu diesen zwei Grundaffekten tritt als dritter hinzu die Begierde, als Streben nach Selbsterhaltung des Körpers und damit auch des Geistes.[3])

Und nun baut Spinoza, nachdem er die Affekte ebenso wie früher die objektiven Ideen auf körperliche Vorgänge zurückgeführt hat, seine strenge Mechanik des Affektenlebens auf. Auch Liebe und Haß nimmt er in diese Mechanik auf; denn Liebe ist ihm nicht das inkommensurable, der vorausberechnenden Zergliederung am wenigsten zugängliche Gefühl, das sich im unmittelbaren Verkehr zweier lebendiger Persönlichkeiten entwickelt, sondern sie ist ihm „nichts anderes als Lust, verbunden mit der Idee einer äußeren Ursache", wie ihm Haß nichts anderes ist „als Unlust, verbunden mit der Idee einer äußeren Ursache;"[4]) und beide richten sich nicht bloß gegen lebendige Menschen, sondern gegen jeden Gegenstand, der Lust oder Unlust erzeugt. So lassen sich auch beide nach dem Maße der in ihnen enthaltenen Lust-Unlust mit mathematischer Sicherheit vorausbestimmen. Was uns Lust gewährt, werden wir notwendig lieben, was uns Unlust bereitet, hassen. Wird das, was wir lieben, zerstört, so werden wir Unlust, wird es erhalten, Lust empfinden; und umgekehrt werden wir, wenn das Gehaßte zerstört, Lust, wenn es erhalten wird, Unlust empfinden. Und der den von uns geliebten oder gehaßten Gegenstand zerstört oder erhält, wird auch von uns dem

[1]) III, Def. 5.
[2]) III, Pr. XI.
[3]) III, Pr. IX, Schol.
[4]) III, Pr. XIV, Schol.

entsprechend geliebt oder gehaßt. Und mit derselben Notwendigkeit werden wir, was wir lieben, zu erhalten, was wir hassen, zu zerstören suchen.

Allen diesen Affekten, die durch Wirkung fremder Körper bedingt sind, entspricht auf der Seite der objektiven Ideen die inadäquate Erkenntnis; ebenso wie die sinnliche Vorstellung, sind auch sie den zufälligen Einflüssen der individuellen Erfahrung ausgesetzt. „Jedes Ding kann zufällig *(per accidens)* Ursache der Lust, Unlust oder Begierde werden.“ [1]) Hatten wir einmal gleichzeitig zwei verschiedene Affekte, so wird später ein jeder von ihnen den anderen durch Assoziation hervorrufen; und sind zwei Gegenstände einander ähnlich, so überträgt sich leicht der Affekt, den der eine in uns erregt, auch auf den anderen. Mit einem Wort: all das Irrationelle, durch das Spiel der Vorstellungsassoziation Bedingte, das die sinnliche Erkenntnis unsicher macht, kommt auch den dieser inadäquaten Erkenntnis entsprechenden Affekten zu. Zu diesen irrationellen Affekten, die uns gegen unsere adäquate Erkenntnis hin und her treiben, rechnet Spinoza auch jene altruistischen Gefühle, die nicht im Verhältnis stehen zum eigenen Nutzen. Diese, auf Egoität allein nicht zurückzuführende Sympathie, auf die später die Engländer solchen Wert legten, weil sie auf ihr allein ihre Ethik aufbauten, ist für Spinoza bloß Liebe aus Mangel an Erkenntnis, Liebe zu einem Gegenstande, der zufällig, ohne uns wirklich zu fördern, in uns Lust erregt.[2]) Eine unmotivierte Übertragung, eine Nachahmung fremder Affekte[3]) erzeugt die Sympathie und das mit Unrecht so überschätzte Mitleid, ebenso wie sie auf der anderen Seite Neid und kleinlichen Ehrgeiz erzeugt; hier wie dort äußert sich derselbe Mangel einer Widerstandsfähigkeit den eindringenden fremden Eindrücken gegenüber, wie denn auch Kinder, deren Geist am widerstandsunfähigsten ist, auch am reizbarsten sind und auf fremde Gefühlsäußerungen am leichtesten reagieren.[4])

---

[1]) III, Pr. XV, vergl. Pr. XIV, XVI, XVII.
[2]) III, Pr. XV, Schol.
[3]) III, Pr. XXVII.
[4]) III, Pr. XXXII, Schol.

So rechnet Spinoza alle altruistischen Handlungen, solange sie bloß aus weibischem Mitleid und nicht nach Anleitung der Vernunft geschehen,[1]) zur blinden Leidenschaft, nicht aber zur Tugend, die er allein aus adäquater Erkenntnis ableitet. Den auf inadäquater Erkenntnis beruhenden, leidenden Affekten oder Leidenschaften setzt er nämlich andere aus adäquater Erkenntnis entspringende tätige Affekte oder Tugenden entgegen.[2]) Menschliche Unfreiheit äußert sich in jenen, menschliche Freiheit in diesen. Wir aber suchen, so wie wir Spinoza bereits kennen, in diesen Ausdrücken „Freiheit, Tugend, Tätigkeit,“ nicht irgend welche freie, den mechanischen Zusammenhang durchbrechende Äußerungen einer bedingungslosen menschlichen Persönlichkeit; wir sehen bei Spinoza nur einen Unterschied, den der in sich geschlossenen und der unvollständigen Rationalität, der adäquaten und der inadäquaten Erkenntnis: wir sind tätig, frei, tugendhaft, wenn wir adäquate Erkenntnis haben, d. h. wenn, was geschieht, aus unserer Natur allein erkannt werden kann, wenn dessen Idee vollständig in unserem Geist enthalten ist; und wir sind leidend, unfrei, den Leidenschaften unterworfen, wenn wir inadäquate Erkenntnis haben, d. h. wenn, was durch uns geschieht, nicht aus unserer Natur allein erschlossen werden kann.[3])

Während in den tätigen Affekten die Macht und die Vollkommenheit des menschlichen Geistes liegt,[4]) werden wir bei den Leidenschaften (leidenden Affekten) „von äußeren Ursachen auf vielerlei Arten hin und her bewegt und schwanken wir, wie die von entgegengesetzten Winden erregten Meereswellen, dahin und dorthin, unkundig dessen, was aus uns wird und was uns bestimmt ist“.[5])

---

[1]) II, Pr. IL, Schol.
[2]) IV, Def. 3.
[3]) III, Def. 1, 2, Pr. I, III.
[4]) III, Pr. LIII, LIV, LVIII, LIX.
[5]) III, Pr. LIX, Schol.

VII. Vorlesung.

Eigentliche Ethik. Staatslehre.

Verschiedene Stufen der Erkenntnis, Ideen, die mehr oder weniger vollständig sind, das ist der einzige Unterschied, den Spinoza in Bezug auf den menschlichen Geist kennt, der einzige Unterschied, den es für ihn auch in der Beurteilung menschlichen Handelns gibt, und der ihm alle Unterschiede sittlicher Wertung ersetzt. Denn sittliche Werte, Normen, an denen die Wirklichkeit gemessen werden könnte, haben keinen Platz in dieser Welt, wo strenge Notwendigkeit herrscht, wo nichts durch Zwecke und alles durch Ursachen bedingt ist. Wer, wie Spinoza, in aller Betrachtung der Natur nur nach dem „warum“ und nie nach dem „wozu“ fragt, der kennt auch kein sittliches Sollen, das dem wirklichen Verhalten des Menschen als wertbestimmend entgegenträte, dem sind auch auf sittlichem Gebiete die Unterschiede von vollkommen und unvollkommen, gut und böse, nichts als menschliche Vorurteile; denn „wie die Natur um keines Zweckes willen existiert, so handelt sie auch um keines Zweckes willen“, es gibt in ihr weder Fehler noch Versehen, sondern in allem, was sie schafft, hat sie gleich Recht, wie sie auch alles mit derselben Notwendigkeit hervorbringt.[1])

Zwar stellt Spinoza selbst ein Muster der menschlichen Natur auf, dem er Vollkommenheit und Tugend beilegt, und das er als Ideal des weisen und freien Mannes schildert. Damit aber wird noch keine, dem System fremde, Norm in diese deterministische Betrachtung der Natur eingefügt, wie es bei Descartes der Fall gewesen war, der, um einen Übergang zu gewinnen von dem Mechanismus der

[1]) IV, Praef.

Leidenschaften zur positiven Ethik, auf einmal die absolute, in der Überwindung der Leidenschaften sich äußernde Freiheit einführte.[1]) Für Spinoza bedeutet Tugend, Freiheit, Vermögen und Vollkommenheit des Menschen, „was durch die bloßen Gesetze seiner eigenen Natur begriffen werden kann“;[2]) es gibt für ihn keine andere Tugend als adäquate Erkenntnis, und was er schlecht oder unvollkommen nennt, ist nichts als Mangel an Erkenntnis. In diesem Sinne nennt er die tätigen Affekte gut, weil sie sich aus der Idee des Menschen allein ergeben, schlecht aber die Leidenschaften, die sich aus dem Zusammenwirken äußerer und innerer Ursachen ergeben, die somit durch den Menschen bewirkt werden, „insofern er ein Teil der Natur ist, der aus sich allein, ohne andere Individuen, nicht adäquat begriffen werden kann.“[3])

Unvollkommen sind also die Leidenschaften nur in Bezug auf den Menschen, an sich aber oder in Bezug auf „die allgemeine Ordnung der Natur, von der der Mensch nur ein Teil ist“, sind sie ebenso vollkommen, wie alles Existierende: „denn sicherlich bekunden die menschlichen Affekte das Vermögen und die Geschicklichkeit wenn nicht des Menschen, so doch der Natur, nicht weniger als vieles andere, das wir bewundern und an dessen Betrachtung wir uns erfreuen“.[4]) Die Leidenschaften, wie Haß, Zorn und Neid „erfolgen aus derselben Notwendigkeit und Kraft der Natur“[5]) wie die tätigen Affekte des weisen und freien Mannes; denn ob der Mensch adäquate oder inadäquate Ideen hat, er sucht in gleicher Weise sich zu behaupten, in seinem Sein zu verharren; und je nach der Stufe seiner Erkenntnis, wird er von anderen Affekten bewegt und dementsprechend von anderen Gütern unwiderstehlich angezogen: „wir erstreben, wollen, verlangen und begehren nichts, weil wir es für gut halten, sondern wir halten umgekehrt darum etwas für gut, weil wir es erstreben, wollen, verlangen oder begehren“.[6])

---

[1]) Les passions de l'âme.
[2]) IV, Def. 8.
[3]) IV, Append., cap. 1, 2; Pr. II.
[4]) IV, Pr. LVII, Schol.
[5]) III, Praef.
[6]) III, Pr. IX, Schol.; vergl. IV, Pr. VIII.

Daher auch die individuellen Unterschiede der Wertung, die bei jedem durch den vorherrschenden Affekt anders bestimmt ist. So „beurteilt und schätzt ein jeder nach seinem Affekt, was gut und was schlecht, was besser und schlechter, und was das Beste und Schlechteste sei. So hält der Habsüchtige einen Haufen Gold für das Beste, dessen Mangel aber für das Schlimmste. Der Ehrgeizige aber begehrt nichts so sehr als den Ruhm und scheut vor nichts so zurück wie vor der Schande. Dem Neidischen ferner ist nichts erfreulicher als das Unglück eines anderen und nichts lästiger als fremdes Glück. Und so beurteilt ein jeder nach seinem Affekt ein Ding als gut oder schlecht, nützlich oder schädlich.“[1]) Und wie verschieden auch die Wertungen der Menschen seien, man kann keinem das Recht zu der seinigen absprechen; denn es liegt in der Notwendigkeit der Natur, daß jeder seinen Nutzen sucht, so gut er es eben versteht;[2]) und so ist „nach dem höchsten Naturrecht jedem erlaubt, das zu tun, was ihm nach seiner Meinung zum Vorteil gereicht“.[3]) Schreibt doch auch die Vernunft dem Menschen nichts anderes vor, als seinen richtig verstandenen Vorteil zu suchen. „Da die Vernunft nichts verlangt, was der Natur widerspricht, so verlangt sie daher selbst, daß jeder sich selbst liebe, seinen Nutzen, d. h. was wahrhaft nützlich ist, suche, und alles, was den Menschen zu wahrhaft größerer Vollkommenheit führt, begehre; überhaupt, daß jeder sein Sein als solches (quantum in se est) zu erhalten strebe.“[4])

In diesem Bestreben, sein Sein zu erhalten und seinen wahren Nutzen zu suchen, besteht die Tugend.[5]) „Absolut aus Tugend handeln ist nichts anderes, als unter Führung der Vernunft handeln, leben, sein Sein erhalten aus dem Grunde, daß man seinen eigenen Nutzen sucht.“[6]) Die Vernunft zeigt den wahren Nutzen, den Weg auf dem jeder sein Sein am besten erhält, weil in adäquater Erkenntnis die Idee des Menschen sich ganz, in inadäquater nur teil-

---

[1]) III, Pr. XXXIX, Schol.
[2]) IV, Pr. XIX.
[3]) IV, Append. cap. 8.
[4]) IV, Pr. XVIII, Schol.
[5]) IV, Pr. XX.
[6]) IV, Pr. XXIV.

weise behauptet. Und so bezieht sich auch dieser Nutzen, den uns die Vernunft zeigt, auf das, was jene Idee bestätigt, was also mit ihr übereinstimmt, ihr am ähnlichsten ist, auf die Mitmenschen.[1] „Nichts ist dem Menschen nützlicher als der Mensch", denn ihre Naturen stimmen ganz und gar miteinander überein; daher „können sich die Menschen nichts Vorzüglicheres zur Erhaltung ihres Seins wünschen, als daß alle so in allem übereinstimmen, daß alle Geister und Körper gleichsam einen Geist und einen Körper bilden, alle zugleich, so viel als möglich, ihr Sein zu erhalten streben, und alle zugleich für sich suchen, was allen gemeinschaftlich nützlich ist".[2])

So beruht bei Spinoza die Tugend auf der Übereinstimmung der Menschen, wie die der Tugend zu Grunde liegende Vernunft auf dem allen Körpern Gemeinsamen beruht. So kennt Spinoza auch, wie übrigens die meisten früheren Denker, keine Pflichten des Menschen den Tieren gegenüber; aber nicht weil er, wie etwa Descartes, den Tieren keine Empfindung zutraut, oder weil er sie überhaupt niedriger schätzt als die Menschen, sondern nur weil er Mensch und Tier für viel zu verschieden hält, als daß sie gegenseitig auf einander Rücksicht zu nehmen brauchten.[3]

So stimmt der Inhalt, den Spinoza dem tugendhaften Streben gibt, im allgemeinen mit dem der gewöhnlichen Auffassung überein, nur daß er ihn auf dem Wege seiner dogmatischen Konstruktion gewinnt und dem entsprechend vor allem Gewicht darauf legt, daß das Handeln im Sinne des allgemeinen Wohls nicht aus Sympathie, aus Mitgefühl, also aus Nachahmung der Leidenschaften geschehe, sondern auf Anleitung der Vernunft. Die Leidenschaften in ihrer individuellen Differenziertheit trennen die Menschen mehr, als daß sie sie dauernd verbänden, während die aus der Vernunft entspringenden und auf der Übereinstimmung der Menschen beruhenden tätigen Affekte die Einheit der in ihren individuellen Interessen entzweiten Menschen wiederherstellen.[4]

---

[1]) IV, Pr. XXIX, XXX, XXXI.
[2]) IV, Pr. XVIII, Schol.
[3]) IV, Pr. XXXVII, Schol.; vergl. Append., cap. 26.
[4]) IV, Pr. XXXII bis XXXV.

Nur wer der Vernunft und nicht den blinden Leidenschaften folgt, strebt bewußt und beständig das Wohl der anderen Menschen an; er sucht nicht ungestüm seine Lebenszwecke und seine Lebensauffassung den anderen aufzudrängen, denjenigen verhaßt, die ebenso ungestüm danach trachten, daß die anderen nach ihrem Sinne leben, sondern er „handelt menschenfreundlich und milde in vollkommener Einheit mit sich selbst".[1])

Dieses Streben, nach Anleitung der Vernunft zu leben, ist die Weisheit, es ist die wahre Frömmigkeit. Gegen niemand empfindet der Weise Haß, Zorn oder Verachtung; allen will er wohltun, nicht um das quälende Mitleid los zu werden,[2]) sondern weil er in den anderen die gemeinsame menschliche Natur erkennt; er handelt gut, nicht aus Furcht vor einer drohenden Strafe,[3]) nicht um eines anderen willen, der es ihm gebietet, sondern um seiner selbst willen, weil er im Guthandeln seinen eigenen Nutzen sieht, weil ihm die Tugend um ihrer selbst willen das Erstrebenswerteste ist.[4]) Aus Liebe zu sich selbst ist der Weise tugendhaft, in der Tugend findet er sein Glück, und freudig erfüllt er seine Pflicht, ohne Reue oder Furcht als Ansporn zu brauchen. Die eine wie die andere mindern nur das Tätigkeitsvermögen des Menschen, sie setzen seine Leistungsfähigkeit herab, und nur für den Pöbel, der nicht die Stimme der Vernunft hört, der „furchtbar ist, wenn er nicht fürchtet", sind Reue, Furcht und Niedergeschlagenheit gut, weil sie seine unbändigen Leidenschaften zügeln.[5]) Der Weise aber bedarf keines Zügels, um zum Guten gezwungen zu werden: „aus der Begierde, welche aus der Vernunft entspringt, folgen wir dem Guten unmittelbar und fliehen das Böse mittelbar". So „verzehrt der Kranke, was ihm zuwider ist, aus Furcht vor dem Tode, der Gesunde dagegen erfreut sich an der Speise und genießt so das Leben besser, als wenn er den Tod fürchtete."[6]) Und weil der Weise in allem

---

[1]) IV, Pr. XXXVII, Schol.
[2]) IV, Pr. L.
[3]) IV, Pr. XLVII, LXIII.
[4]) IV, Pr. XVIII, Schol.
[5]) IV, Pr. XXIV.
[6]) IV, Pr. LXIII, Coroll. und sein Schol.

sich selbst, seiner eigenen Vernunft, folgt und, was er am meisten begehrt, tut, ist er auch allein der Freie, der, soviel er vermag, danach strebt, „gut zu handeln und fröhlich zu sein“,[1]) und nichts aus Furcht vor dem Tode und alles aus Liebe zum Leben tut;[2]) für ihn existiert der Gegensatz von Gut und Böse überhaupt nicht, weil all sein Handeln durch die Vernunft eindeutig bestimmt wird.[3])

So lebt, frei und freudig, der Weise, dessen Bild Spinoza in nicht zu verkennender Anlehnung an die Stoa entwirft, und den er wie diese der großen Menge der Törichten, dem Pöbel, entgegensetzt. Denn Menschen, die wirklich frei, nur der Vernunft folgen, bleiben immer Ausnahmen. Wie die Kraft des Menschen unendlich übertroffen wird von der Macht der auf ihn einwirkenden Natur, so kommt auch seine Vernunft nicht auf gegen die Macht der auf ihn eindringenden Leidenschaften.[4]) Wohl bestimmt die Vernunft die Wertung anders als die Begierde, aber diese von der Vernunft diktierten Werte vermögen gegen die reale Macht der Leidenschaften nicht aufzukommen. Wie die sinnlichen Vorstellungen, aus denen die Leidenschaften entspringen, so sind auch diese Leidenschaften selbst nicht leere Schatten, die vor dem Urteil der Vernunft verschwinden; wie die Sonne, deren wahren Abstand von der Erde wir erkennen, deswegen nicht aufhört, uns nahe zu erscheinen,[5]) so kann auch der Affekt, die unmittelbare Begierde, nicht durch die bloße Erkenntnis, daß es größere Güter gibt, aufgehoben werden. Ein Affekt kann nur durch einen entgegengesetzten und stärkeren Affekt überwunden werden:[6]) die wahre Erkenntnis des Guten schränkt also unsere Leidenschaften ein, nicht insofern sie wahr ist, sondern insofern sie selbst zum Affekt wird;[7]) die Affekte aber, die aus der abstrakten Vernunft entspringen, kommen gegen die hefti-

---

[1]) IV, Pr. LI, Schol.; vergl. LXXIII, Schol.
[2]) IV, Pr. LXVI, LXVII.
[3]) IV, Pr. LXVIII.
[4]) IV, Pr. III, IV, V.
[5]) IV, Pr. I.
[6]) IV, Pr. VII.
[7]) IV, Pr. XIV.

geren Leidenschaften nicht auf; der unmittelbare Eindruck des sinnlich Wahrgenommenen auf unser Gefühl erweist sich stärker als die vorausberechnende Vernunft.[1]) Und so bleibt der Mensch oft, trotzdem seine Vernunft ihm einen anderen Weg weist, den Leidenschaften unterworfen, „gezwungen, dem Schlimmen zu folgen, obgleich er das Bessere sieht“,[2]) und die wahre Erkenntnis des Guten läßt ihn seine Ohnmacht den Leidenschaften gegenüber nur noch mehr fühlen, wie der Prediger sagt: „Wer das Wissen mehrt, mehrt den Schmerz“.[3])

Auf der Auffassung, daß die Leidenschaften im menschlichen Leben mehr vermögen als die Vernunft, beruht Spinozas Staatslehre; die «Ethik» deutet nur kurz deren Stellung im Zusammenhang des ganzen Systems an,[4]) der Theologisch-politische und der Politische Traktat führen die Gedanken näher aus. Der historischen Bedeutung wegen, welche den beiden Traktaten zukommt, wollen auch wir mehr darauf eingehen, als es zum Verständnis des großen Zusammenhanges von Spinozas Philosophie notwendig wäre.

Folgten alle Menschen der Vernunft, so würden sie ohne irgend welchen äußeren Zwang stets in Eintracht leben und sich gegenseitig helfen, denn im Wohl des anderen würde jeder seinen eigenen Nutzen suchen. Wer aber mit der wirklichen Natur des Menschen und der Macht seiner Leidenschaften rechnet, wer ihn nimmt, so wie er ist, und nicht wie er sein sollte, der befaßt sich nicht mit solchen Utopien, solchen leeren Chimären ohne jeden realen Wert. Denn die große Menge, nicht bloß als politischer Demos aufgefaßt, sondern als die überwiegende Mehrzahl aller Menschen, mit den wenigen Ausnahmen der freien Weisen, macht sich nie von der Herrschaft der Leidenschaften frei und lebt daher in jener natürlichen Entzweiung der Interessen, welche Hobbes als *bellum omnium contra omnes* bezeichnet hatte. Wie der Verfasser des «Leviathan»,

---

[1]) IV, Pr. XV, XVI, XVII.
[2]) IV, Praef.
[3]) IV, Pr. XVII, Schol.
[4]) IV, Pr. XXXVII, 2. Schol.; vergl. XXXV, Schol., XL, LXXIII.

so läßt auch Spinoza die Menschen „von Natur Feinde" sein, aber im Unterschied von jenem führt er diesen gegenseitigen Kampf nur auf die eine Seite der menschlichen Natur, auf die Leidenschaften, zurück, während er in der Vernunft, die den wahren Nutzen des einzelnen erkennt, das Motiv zur Vereinigung, zur geselligen Verbindung sieht. So verbindet Spinoza mit der Hobbes'schen Auffassung von der natürlichen Feindschaft auch die entgegengesetzte Auffassung vom Menschen, als einem ζωὸν πολιτικόν, einem geselligen Lebewesen.[1])

So bedeutet der Staat für Spinoza nicht die Auflösung des dem Menschen allein natürlichen Zustandes, er hebt — und das ist, worin Spinoza selbst den Unterschied zwischen sich und Hobbes sieht[2]) — nicht das Naturrecht des einzelnen auf, sondern verleiht vielmehr dem richtig verstandenen Recht bindende Gesetzeskraft; er erzwingt durch die Macht seiner Gebote, was der Mensch von sich aus tun würde, wenn er seiner Vernunft folgte; er verhilft dem besseren, aber schwächeren Teil der menschlichen Natur zum Durchbruch und nötigt alle, „ob sie wollen oder nicht, . . . nach Vorschrift der Vernunft zu leben". Gegen Affekte spielt er andere entgegengesetzte und stärkere Affekte aus und erzwingt sich Gehorsam nicht durch vernünftige Ermahnungen, sondern durch Drohungen, durch die jeder davon abgehalten wird, „Schaden zu stiften, aus Furcht vor größerem Schaden".[3]) Spinozas Staat ist wie derjenige von Hobbes ein absoluter: die Macht aller ist auf die höchste Gewalt im Staat übertragen, die dafür jedem die Sicherheit gewährt, die er außerhalb des Staates nicht finden konnte. Der Staat ist es auch, der Recht und Unrecht festsetzt, der bestimmt, was als Verbrechen und als Verdienst zu gelten habe; denn außerhalb des Staates, im Naturzustand, gibt es kein Recht, resp. von Natur aus hat jeder so viel Recht, als er Macht hat, seinen Willen durchzusetzen, und jeder entscheidet nach seinem Sinn, je nachdem wie er seinen Nutzen auffaßt, was gut und was schlecht sei. Dabei

---

[1]) IV, Pr. XXXV, Schol.; vergl. Tr. pol. II, 15.

[2]) Brief an Jelles 14. IX. 1674; vergl. Tr. pol. III, 3.

[3]) IV, Pr. XXXVII, Schol.

macht Spinoza keinen Unterschied, weder zwischen Menschen und anderen Naturwesen, noch zwischen den der Vernunft allein gehorchenden und solchen Menschen, welche die Stimme der Vernunft nicht hören; denn was jedes Ding nach den Gesetzen seiner Natur tue, tue es mit dem höchsten Rechte. „Wie der Weise das höchste Recht hat zu allem, was die Vernunft vorschreibt, oder zu einem vernunftgemäßen Leben, so hat der Unwissende und seelisch Schwache das höchste Recht zu allem, wozu die Begierde reizt, oder zu einem den Begierden gemäßen Leben.“[1]) Der Mensch, ob weise oder unweise, ob von der Vernunft oder von der bloßen Begierde geleitet, handelt lediglich nach den Gesetzen seiner Natur, also nach dem Naturrecht, und nach diesem Naturrecht ist der Unweise und geistige Schwächling nicht mehr verpflichtet, sein Leben weise zu führen, als der Kranke verpflichtet ist, einen gesunden Körper zu haben.

Die Ähnlichkeit zwischen Spinoza und Hobbes zeigt sich auch darin, daß beide, unter dem unmittelbaren Eindruck der verheerenden Wirkungen der Religionsstreitigkeiten, die Regelung der kirchlichen Angelegenheiten ebenfalls der höchsten Staatsgewalt anvertrauen. Schutz gegen religiöse Unduldsamkeit strebt dabei Spinoza so gut wie Hobbes an, und sein »Theologisch-politischer Traktat« dient fast ausschließlich diesem Ziel: ihm dient seine historische Kritik der Bibel; ihm dient der Nachweis, daß vieles in ihr bloß für die Zeit, in der sie entstanden ist, und auch da mehr für die Einbildungskraft der Menge als für die Vernunft der Einsichtigen berechnet ist; ihm dient endlich die Unterscheidung der biblischen Lehre, die sich auf die Lebensweise der Menschen bezieht, Liebe und Gerechtigkeit vorschreibt und Gehorsam verlangt, von den in der Bibel gelegentlich geäußerten Meinungen, über deren Zuverlässigkeit jeder nach seiner eigenen Vernunft zu entscheiden hat.

Auf der anderen Seite tritt aber auch der Unterschied zwischen Spinoza und Hobbes hervor; denn wenn auch Spinoza dem Staat absolute Macht zugesteht, so tut er es doch nur, weil der Staat in seinen Gesetzen bloß das zur bindenden Pflicht macht, was auch die

---

[1]) Tr. th. pol., cap. XVI, 6.

Vernunft dem Menschen vorschreibt, und weil diese Gesetze derart sind, daß der von der Vernunft geleitete Mensch sich ihnen freiwillig unterordnet. Daher ist auch Spinozas Staat trotz seines absoluten Charakters doch kein Sklavenstaat; denn den uneingeschränkten Gehorsam, den er verlangt, kann ihm jeder mit voller Übereinstimmung seines Inneren leisten. Der beste Staat ist daher der, dessen Gesetze nicht bloß blinden sklavischen Gehorsam der Menge, sondern auch bewußte Unterordnung freier Menschen erzeugen. „Ein Staat, dessen Friede von der Feigheit der Untertanen abhängt, die gleichsam wie das Vieh geleitet werden, um an Unterwürfigkeit sich zu gewöhnen, hieße richtiger Einöde als Staat.“ [1]) Eine absolute Despotie ist den Untertanen ebenso verhaßt, wie dem Fürsten gefährlich, der nur aus Furcht vor Volkshaß zu Mitteln greifen muß, wie sie Macchiavelli, wohl um das Volk vor der Tyrannei zu warnen, dargestellt hat. Wie Odysseus sich vor dem Zauber der Sirenen schützte, indem er seinen Gefährten befahl, ihn, auch wenn er es verlangen sollte, nicht aus den Fesseln zu befreien, bevor die Gefahr vorbei sei, so sollten auch die Herrscher durch die Gesetze sich vor ihrer eigenen Willkür schützen.

So neigt Spinoza, während Hobbes allen anderen Verfassungsformen die Monarchie vorzieht, zur Demokratie, und zwar nicht bloß, weil er unter anderen politischen und historischen Bedingungen lebte, als Hobbes, sondern vor allem, weil seiner von der Hobbes'schen verschiedenen Auffassung des Staates die Demokratie mehr entspricht; denn für ihn ist der Staat der beste, der sich nicht bloß den größten Gehorsam, sondern zugleich den Gehorsam freier Menschen erzwingt. „Wie im Naturzustand jener Mensch am meisten vermag und am meisten zu seinem Rechte kommt, der von der Vernunft geleitet wird, so wird auch jener Staat am meisten vermögen und am meisten zu seinem Rechte kommen, der auf die Vernunft gegründet ist und von ihr geleitet wird.“ [2]) Sind die Gesetze des Staates nicht auf Vernunft gegründet, so kann keine noch so furchtbare Despotie ihm Sicherheit verschaffen, und je mehr Grund er hat, die Auflehnung des Volkes zu befürchten, um so mehr ist er

[1]) Tr. pol. V, 4.
[2]) Tr. pol. III, 7.

in seinem eigenen Rechte beschränkt; tut er daher etwas gegen das Gebot der Vernunft, so schadet er sich selbst und sündigt gegen sein eigenes Wohl; das tut er aber immer, wenn er Gesetzen unterwerfen will, was durch keine Belohnungen und Bestrafungen erzwungen werden kann, was das unveräußerliche und unübertragbare Recht eines jeden ist, die Denk- und Redefreiheit — wenn er statt nur über die Handlungen der Menschen auch über ihre Meinungen richten will.

Und hatte Spinoza wie Hobbes den kirchlichen Gottesdienst der Aufsicht des Staates unterstellt, so unterscheidet er wiederum von diesem äußeren, durch die höchste Gewalt zu regelnden, einen inneren Gottesdienst, durch welchen ein jeder seinen Gott erkennt und ihn mit ganzem Herzen verehrt, und welcher durch keine äußere Gewalt dem Menschen vorgeschrieben werden kann.

Wenn Spinoza, der tatsächlichen Macht der menschlichen Leidenschaften Rechnung tragend, der Hobbes'schen Auffassung eines den Naturzustand des *bellum omnium contra omnes* gewaltsam aufhebenden Staates sich nähert, so entfernt er sich wieder davon, indem er im Staat das Wirken der dem Menschen natürlichen Vernunft erblickt und ihm dementsprechend auch würdigere Pflichten zum Ziele setzt: „sage ich, diejenige Regierung sei die beste, wo die Menschen einträchtig zusammen leben, so meine ich ein menschenwürdiges Leben *(vitam humanam)*, das nicht bloß durch den Kreislauf des Blutes und anderes, was allen Lebewesen gemeinsam ist, bestimmt wird, sondern vor allem durch Vernunft, wahre Tugend und Leben des Geistes.“[1])

---

[1]) Tr. pol. V, 5.

VIII. Vorlesung.

Ideal des Weisen. (Schluß.)

Die Menschen durch Gesetze zu zwingen, in ihrem Handeln, in ihrem äußeren Verhalten den Vorschriften der Vernunft zu folgen, das ist der Zweck des Staates; daß aber die Menschen dieses nicht aus Furcht vor Strafen, sondern aus innerem Antriebe tun, daß sie nicht bloß legal handeln, sondern wirklich tugendhaft seien, das kann kein Staat bewirken, darin liegt die Vollkommenheit eines jeden Einzelnen.

Wie aber den Übergang finden von dem gewöhnlichen Zustande der von Leidenschaften beherrschten Menge zu dieser Vollkommenheit des frei seiner eigenen Vernunft folgenden Weisen? Die Leidenschaften vernichten, bewirken, daß wir nicht von ihnen bestürmt werden, kann das aus der Vernunft entspringende Streben nach dem wahren, aber entfernten Nutzen nicht. Wenn Spinoza in ähnlicher Weise wie die Stoa den freien Weisen der von Leidenschaften bewegten Menge gegenüberstellt, so glaubt er, darin im bewußten Gegensatz zu diesen antiken Ethikern, nicht, daß es bloß des Urteils der Vernunft, der freien Entschließung des Geistes bedürfe, um die Leidenschaften zu überwinden.[1]) Zur Beschwichtigung der Leidenschaften, zur Befreiung von ihrer Macht kennt Spinoza nur e i n Mittel, die reine Erkenntnis sowohl dieser Leidenschaften selbst, als ihrer Gegenstände in deren absoluter Notwendigkeit. Es ist die dritte Erkenntnisform, die Intuition, welche diese Beschwichtigung des Kampfes der Leidenschaften, diese Beruhigung des Geistes gewährt. Indem sie die Dinge auf Gott bezieht, sie also in ihrer absoluten Notwendigkeit als gegebene objektive Tatsachen faßt, die

---

[1]) V, Praef.

an sich weder gut noch schlecht sind, die nicht über sich hinausweisen nach einem ihre Berechtigung enthaltenden Zweck, befriedigt sie den Geist, der in dieser reinen, zwecklosen Betrachtung „völlig beruhigt wird und in dieser Beruhigung zu verharren strebt. Denn sofern wir erkennen, können wir nichts begehren, als das, was notwendig ist, und überhaupt nur im Wahren völlig beruhigt sein".[1])

In dieser Weise kann der Mensch auch seine eigenen Leidenschaften erkennen, sich selbst in seinem leidenschaftlichen heißen Ringen zum Objekt einer reinen objektiven sachlichen Betrachtung werden, und so von den Leidenschaften selbst zu jener Geistesverfassung gelangen, die, losgelöst von allen persönlichen Interessen, absolute Befriedigung gewährt.[2]) Was der direkte Kampf gegen die Leidenschaften um anderer Zwecke willen nicht erreichen konnte, die Befreiung von ihrer Macht, das bewirkt ihre reine zwecklose Erkenntnis.

Und dieselbe beruhigende und befreiende Wirkung übt auch die objektive Erkenntnis der Gegenstände unserer Leidenschaften aus.[3]) Wenn jene Liebe und jener Haß zu den unbeständigen vergänglichen Einzeldingen, von denen unsere Seele wie die Welle vom Winde unstet hin- und hergetrieben wird, nichts anderes ist, als „Lust (resp. Unlust), verbunden mit der Idee ihrer Ursache", so schwindet diese individuelle Liebe und dieser individuelle Haß bei der Erkenntnis, daß kein Einzelding frei aus sich handelt, daß jedes vielmehr durch eine unendliche Kette von Ursachen zu seinem Wirken bestimmt wird und mit absoluter Notwendigkeit seiner Natur folgt. Wer die ewige Notwendigkeit der Natur erkennt, in der alles Einzelgeschehen aufgeht, dem bleibt der auf das Einzelne gehende Haß fern; er wird niemanden hassen, verachten, verspotten, noch auf jemanden zürnen oder ihn beneiden. Fern bleibt ihm auch jede übermäßige Liebe zu dem, was so vielen Veränderungen unterworfen ist, und was wir niemals ganz besitzen können; dadurch aber wird ihm auch all der Kummer und all das Unglücksgefühl erspart bleiben, das aus solcher Liebe entspringt: „denn niemand ist

[1]) IV, Append., cap. 32.
[2]) V, Pr. III, IV.
[3]) V, Pr. II, VI.

um ein Ding bekümmert und besorgt, wenn er es nicht liebt, und weder Kränkung, noch Argwohn, noch Feindschaft gibt es ohne Liebe zu Dingen, in deren wahrem Besitz niemand sein kann".[1])

Spinoza, wird vielleicht manches reizbare Gemüt bei diesen Ausführungen empfinden, kannte den Reichtum des Lebens nicht, den der unmittelbare, schmerz- und freudvolle Wechselverkehr menschlicher Persönlichkeiten mit sich bringt. Dafür aber wußte er, was frei sein heißt; und jenes beseligende Gefühl, das den Menschen erfüllt, wenn vor der großen Natur und den ewigen Gedanken die Bande persönlicher Beziehungen sich lösen, hat niemand tiefer und wahrer erfaßt, als dieser große Einsame.

Ihm war die ewige Notwendigkeit alles Naturgeschehens nicht ein abstrakter, das Gefühlsleben flüchtig berührender Gedanke, sondern das stets gegenwärtige, unmittelbare Erlebnis, und so durfte er, der diese Notwendigkeit als göttlich empfand, von dem Gleichmute sprechen, mit dem der Weise „das eine, wie das andere Antlitz des Schicksals erwartet und erträgt".[2]) Und wenn uns bei diesem gelassenen Ertragen von Schicksalsfügungen wieder die Analogie mit der Stoa in den Sinn kommt, so dürfen wir doch auch den tiefen Unterschied der beiden Weltanschauungen nicht verkennen: hier ist es nicht jene weltfremde passive Resignation der nacharistotelischen Philosophie, die aus dem Leben flieht, weil sie mit ihm nicht fertig wird; hier ist eine aktive, lebensbejahende Weltanschauung, die im realen Sein die höchste Vollkommenheit erblickt, der jede Lust als unmittelbare Steigerung der Realität an sich gut und jede Unlust an sich schlecht ist, eine Weltanschauung, die auf Freude und Glück nicht verzichtet und dem Genuß nicht abgeneigt ist. „Wahrlich, nur ein finsterer und trübseliger Aberglaube verbietet, sich zu erheitern. Denn weshalb sollte es sich mehr geziemen, den Hunger und den Durst zu vertreiben, als den Trübsinn zu verscheuchen? ... Kein Gott und kein Mensch, außer ein mißgünstiger, freut sich über mein Unvermögen und Unbehagen, und rechnet uns Tränen, Stöhnen, Furcht und andere Merkmale geistiger Schwäche zur

---

[1]) V, Pr. XX, Schol.
[2]) II, Pr. IL, Schol.

Tugend an. Im Gegenteil, je mehr wir von Lust erregt werden, zu desto höherer Vollkommenheit gehen wir über, d. h. desto mehr sind wir der göttlichen Natur teilhaftig. Die Dinge zu genießen, und sich an ihnen soviel als möglich zu vergnügen, ist darum eines weisen Mannes durchaus würdig." [1])

Dieses entschiedene Bejahen des Lebens beruht auf jener höchsten Befriedigung, jener Beruhigung alles Strebens, die dem forschenden Geist die intuitive Erkenntnis des Seienden gewährt. Im *amor dei intellectualis* findet diese intellektuell bedingte Bejahung des Seins ihren Ausdruck. All die persönliche Liebe, der durch Erkenntnis der Notwendigkeit alles Naturgeschehens der Boden entzogen wird, überträgt sich auf jene Notwendigkeit selbst; was an Kraft des Gefühls frei gemacht wird durch Aufhebung aller persönlichen Bande, das alles vereint sich jetzt in der Liebe zu Gott-Natur. Die individuelle Liebe, aus der aller Kummer entspringt, macht Platz der einen beseligenden Liebe zu dem, was ewig und unveränderlich ist, und was wir wahrhaft besitzen können, einer Liebe, die weder durch Eifersucht, noch durch Neid getrübt werden kann, die keinen Verlust zu befürchten hat, jener großen uneigennützigen Liebe zu Gott, die auf Goethe einen so tiefen Eindruck gemacht hat: „wer Gott liebt, kann nicht wünschen, daß Gott ihn wieder liebt". Das alles aber kommt der intellektuellen Liebe zu Gott nur deshalb zu, weil sie nicht persönlich, weil sie überhaupt nicht Liebe im eigentlichen Sinne dieses Wortes ist, sondern bloß intellektuelle Bejahung des Seins. Zwischen Spinozas Gott und seinem Menschen kann es keinen persönlichen Verkehr geben, schon weil weder der eine, noch der andere persönlich gedacht ist; in dem *amor intellectualis* sucht der Mensch nicht sein Ich einem höheren Wesen zu unterordnen; nur absolute Ideen bejahen sich und den Zusammenhang, in den sie gehören; so kann es denn heißen, daß die intellektuelle Liebe des Geistes zu Gott identisch sei mit der Liebe, mit der Gott sich selbst liebt,[2]) und dann wiederum, daß Gott im eigentlichen Sinne niemand liebe, noch hasse.[3])

---

[1]) IV, Pr. XLV, Schol. 2.

[2]) V, Pr. XXXVI.

[3]) V, Pr. XVI, Coroll.

Manches religiöse Gemüt bleibt wohl unbefriedigt durch diese Auffassung Spinozas, dem das Bedürfnis, in Liebe und Dankbarkeit zu einem weisen und gütigen Gott emporzuschauen, fremd war, und der auch im religiösen Leben den Reichtum des persönlichen Wechselverkehrs nicht kannte. Dafür aber hat er sein religiöses Erleben frei erhalten von seinen persönlichen Freuden und Schmerzen; er hielt die letzteren für zu wenig wichtig, um mit ihnen vor seinen Gott zu kommen. Was er in seinem eigenen Leben nicht für das Beste gehalten, das eigene Wohl und Wehe des menschlichen Individuums, das hat er auch nicht in Zusammenhang bringen wollen mit Gott, und worin er für sich das Höchste gesucht, die Befreiung von den engen Schranken des eigenen Ich, das hat er auch zur Natur Gottes gemacht: unpersönlich ist Spinozas Mensch, unpersönlich sein Gott-Natur, und unpersönlich ist auch ihr Verhältnis, diese intellektuelle Liebe, die eben, weil rein intellektuell, keine Liebe mehr ist.

Das höchste Ziel, in dem sowohl die menschliche Glückseligkeit als die menschliche Vollkommenheit gipfelt, hatte Spinoza in seinem methodologischen Traktat als „Erkenntnis der Einheit des Geistes mit der Natur" bezeichnet.[1]) Was ihm als das Höchste erscheint, ist also das Aufheben der individuellen Schranken, das Aufgehen des Einzelnen im All, das sich Entäußern von persönlichen Interessen und sich Beruhigen in der objektiven Betrachtung des Seienden.

Die Dinge unter dem Gesichtspunkte der Ewigkeit betrachten nennt Spinoza dieses rein objektive Verhalten, nicht um dasjenige an den Dingen hervorzuheben, was im Gegensatz zum zeitlich Vergänglichen unendliche Dauer hat, sondern nur um die reine Sachlichkeit der Betrachtung auszudrücken, die alles in seiner absoluten Notwendigkeit sieht, außerhalb aller zeitlichen Beziehung zu einer geistigen Persönlichkeit mit ihren vorwärts drängenden individuellen Zielen. Weil in dieser objektiven Betrachtung mit den individuellen Strebungen auch das Gefühl der Zeit aufgehoben wird, glaubt Spinoza, daß auch das Zeitmaß verschwinde, daß die Zeit selbst, die wir in unserem persönlichen Streben so lebhaft fühlen, aufhöre,

---

[1]) II, 13.

sobald wir jenes Gefühl loswerden. Wie Kant, so sieht auch Spinoza in der Zeit bloß eine subjektive Betrachtungsweise des menschlichen Geistes; aber weil er eine rein objektive Erkenntnis sucht, glaubt er, daß man sich von dieser subjektiven Schranke freimachen könne.

In diesem Sinne der absoluten Objektivität der Erkenntnis spricht Spinoza auch von der Unsterblichkeit des menschlichen Geistes; unsterblich ist dieser, insofern er nicht an die zeitliche Existenz des Körpers gebunden ist, insofern er also nicht individuelle Vorstellungen *(imagines)*, sondern absolute Ideen enthält; er ist ewig, weil er jene dritte Erkenntnisform in sich trägt, welche alles auf die Ewigkeit bezieht, und für welche die Zeit nicht existiert. Die Ewigkeit wird also nicht als persönliche Fortdauer gedacht, sondern vielmehr als ein Verhalten, das die Schranken des Persönlichen und damit auch des Zeitlichen durchbricht. Nicht weil wir eine Existenz vor und nach unserem jetzigen Dasein annehmen und dieses in Vergangenheit und Zukunft ins Unendliche ausdehnen, sind wir unsterblich, sondern weil der Geist, sofern er Zeitloses fassen kann, selbst zeitlos ist.

Auch hier tritt uns wieder jener große uneigennützig-unpersönliche Zug entgegen, der Spinozas ganzes Denken durchdringt: er verlangt nicht, daß dieses sein individuelles Ich ins Unendliche fortdauere, er verlangt nicht nach Erhaltung seiner persönlichen Identität; ihm genügt die Ewigkeit absoluter unpersönlicher Ideen. Der höchste Grad der Objektivität offenbart sich in dieser einzigartig in der Geschichte des menschlichen Geistes dastehenden Überwindung der Todesfurcht nicht aus Hoffnung auf ein anderes Dasein, auch nicht aus dem Streben, dieses individuelle Dasein mit all seinen Schmerzen aufgehen zu lassen in dem gleichmäßigen und gleichmütigen Wirken der großen Natur, sondern aus dem Aufgeben alles Strebens und Hoffens, aus der völligen Befriedigung in reiner objektiver Erkenntnis. Der Moment selbst trägt für Spinoza die Ewigkeit in sich, ähnlich wie es bei dem großen Künstler auch der Fall ist, wie es ein Goethe von sich bekennt, wie es Gottfried Keller ausspricht:

„Die Zeit geht nicht, sie stehet still,
Wir ziehen durch sie hin ...
Ein Tag kann eine Perle sein
Und ein Jahrhundert Nichts."

Aber was dem Künstler den Moment zur Ewigkeit macht, das intensive persönliche Gefühlserlebnis, das ist für den objektiven Denker eben das Zeitliche; und seine Ewigkeit sucht er in der reinen unpersönlichen Erkenntnis. Spinozas Weiser kennt keine Furcht vor dem Tod, weil er schon im Leben die Schranken des persönlichen Daseins durchbrochen hat, und er liebt das Leben in allen seinen Äußerungen, weil er alles Seiende als solches nimmt, ohne es von einem individuell bedingten Standpunkt aus zu werten. „Der Weise, sofern er als solcher betrachtet wird, wird in der Seele kaum beunruhigt, sondern, seiner selbst, Gottes und der Dinge mit einer gewissen ewigen Notwendigkeit bewußt, hört er niemals auf zu sein und ist immer im Besitze der wahren Befriedigung der Seele."[1])

Wo immer wir in Spinozas Philosophie vorzudringen suchen bis zu der ursprünglichen Absicht, aus der sie entstanden ist, überall tritt uns derselbe unpersönliche intellektuelle Grundzug entgegen; er bestimmt die Grundgedanken des Systems und er gelangt in der Stimmung, die das Ganze durchdringt, zum Ausdruck. Tiefe Religiosität hat man in dieser Stimmung gefunden; und tief religiös ist dieses „Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit", das jedes Wort der »Ethik« atmet und das Schleiermacher, vom Geiste der »Ethik« erfüllt, als das Wesen aller Religion bezeichnet. Das war es, was Spinoza selbst, ohne zu heucheln und ohne mit Worten zu spielen, als seine Religion hinstellte, was ihn, als er mit dem Judentum gebrochen hatte, zu den stillen Sekten Hollands zog, was ihm jedes ehrliche religiöse Streben und Suchen heilig machte. Mit allen, aus dem menschlichen Geist organisch erwachsenden Religionsformen war ihm gemeinsam das Streben, die Schranken des Individuums zu durchbrechen, sich über sein eigenes Ich zu erheben. Aber was ihn wieder so einsam machte, einsam unter den ver-

1) V, XLII, Schol.

schiedenen Konfessionen, deren keiner er aus freier Wahl beitrat, einsam unter seinen Freunden, die immer nur bis zu einem gewissen Punkte seinem Denken folgten, um ihn dann seine Einsamkeit doppelt fühlen zu lassen, das war jener Spinoza eigene wirklich unpersönliche Zug, der ihn das eigene Ich aufgeben ließ, nicht um an dessen Stelle ein anderes, nach dem Bilde dieses Ich Geschaffenes, zu setzen, der ihn über die menschliche Persönlichkeit hinausführte zu Gott, aber nicht um in diesem Gott ein idealisiertes Abbild jener Persönlichkeit zu finden.

Alles Persönliche schließt Spinoza als schwächliche Anthropomorphismen aus der Vorstellung Gottes aus; er verzichtet auf alle Züge, die uns Gott menschlich nahe bringen könnten, Wille, Verstand, Zwecke und Bedürfnisse; er will seine Gottheit rein erhalten von allen menschlichen Schwächen und Unvollkommenheiten, sie erfassen nicht als Potenzierung des eigenen Selbst, sondern ganz jenseits von allen menschlichen Idealen; er will sich in seinem Gottesglauben frei machen von allen jenen Gemütsbedürfnissen, aus denen der Gottesglaube noch immer entsprungen ist; und das einzig Persönliche, was der seinem Gotte doch nicht nehmen konnte — sonst wäre es kein Gott —, ist eben dieses Streben über das Persönliche hinaus.

Wenn Spinoza seinen Gott erfassen wollte durch reine Erkenntnis, ganz ohne sich vom Gemüt leiten zu lassen, so war dieses Streben, in sich alles, was nicht reine Erkenntnis ist, zu überwinden, eben sein Gemüt, ein ebenso glühendes Gemüt, wie das aller kirchlich Gesinnten, die ihm in den Weg traten; nur daß die Glut, die ihn erfüllte, so rein war, daß er selbst das Feuer, aus dem sie emporstieg, das Ringen der über sich hinausstrebenden menschlichen Persönlichkeit, nicht merkte.

Einsam, wie kein anderer unter den neueren Denkern, steht Spinoza in der Geschichte des menschlichen Geistes. Die Besten seiner Zeit mochten wohl im stillen die großzügige Konsequenz seiner mathematisch strengen Weltanschauung würdigen, aber ihr nach menschlichen Idealen sich sehnendes, an liebgewonnenen Illusionen hangendes Gemüt war unbefriedigt von dieser eisernen, nach keinen Zweckprinzipien, keinen Wertunterschieden sich richtenden Notwendigkeit, die gleichgültig bleibt gegen alles, was die Menschen

quält und wonach sie sich sehnen, gegen ihre höchsten Ideale und ihre tiefsten seelischen Qualen. Und der Spinoza unter seinen Zeitgenossen am besten verstand, Leibniz, ging im bewußten Gegensatz über ihn hinaus, an die Stelle dieser strengen, toten Notwendigkeit eine Welt voller lebendiger, sich entfaltender Kräfte setzend, die nach bewußten Zweckprinzipien von einem persönlichen weisen und gütigen Gott zum Besten gelenkt wird. Und als dann später die Zeit der bewußten Anlehnung an Spinoza kam, da war es wieder nicht diese strenge mathematische Notwendigkeit, die man bei ihm suchte, sondern stets ein gemilderter, menschlich umgedeuteter Pantheismus, in den ein jeder seine eigenen Gedanken, seine eigenen Erlebnisse hineininterpretierte. So machte Goethe in seinem künstlerisch empfundenen, lebenatmenden, alles in Gefühl auflösenden Pantheismus Ernst mit Spinozas übertragenem Ausdruck „Alles ist beseelt"; so setzten die idealistischen Philosophen an die Stelle des mathematischen Folgens die metaphysische Entfaltung der Idee; so interpretierte eine spätere Zeit in dieses System den Gedanken der lebendigen Kraftäußerung hinein, und dann wieder den psychophysischen Parallelismus und den psychologischen Voluntarismus. Die ganze Geschichte des modernen Denkens spiegelt sich in all den einander ablösenden Interpretationen Spinozas. Er, dessen ganzes Streben nach rein objektiver Betrachtung ging, hat selbst am wenigsten davon erfahren.

Vielleicht erscheint solchen konkreten Interpretierungen gegenüber die hier versuchte Auffassung leer und arm an Inhalt. Die Aufgabe des Historikers ist aber nicht, die Philosophen idealisierend zu interpretieren, sondern sie nachfühlend zu verstehen. Und hat denn Spinoza ein solches Idealisieren nötig? Kann man ihn durch alle diese Interpretierungen größer erscheinen lassen, als er es durch die Macht seines Denkens, das sich frei zu machen strebt von allen Gemütsbedürfnissen, schon ist?

Und wenn es ein Wahn ist, daß der Mensch die Schranken seiner Persönlichkeit durchbrechen könnte, einen erhabeneren Wahn hat es nie gegeben.

Druck von Albert Limbach G. m. b. H., Braunschweig.

Wertvolle Geschenkwerke
aus dem Verlage von
Quelle & Meyer in Leipzig



Unsere religiösen Erzieher Eine Geschichte des Christentums in Lebensbildern. Herausgegeben von Professor Lic. Beß unter Mitwirkung von: Baumgarten, Baur, Buddensieg, C. Clemen, O. Clemen, Deutsch, Dorner, Grünberg, Hermann, Kirn, Kolde, Meinhold, Arnold Meyer, Preuschen, Wenck. Seite 2

Der Sinn und Wert des Lebens
Von Geh. Rat Professor Dr. R. Eucken. Seite 3

Die bildende Kunst der Gegenwart
Von Hofrat Prof. Dr. J. Strzygowski. Seite 4

Südafrika Eine Landes-, Volks- und Wirtschaftskunde. Von Professor Dr. S. Passarge. Seite 5

Die Elektrizität, ihre neueren Forschungen und ihre Anwendungen. Von Prof. Dr. A. Kalähne. Seite 6

Wissenschaft und Bildung Einzeldarstellungen aus allen Gebieten des Wissens. Herausgeg. von Priv.-Doz. Dr. Paul Herre unter Mitwirkung von: F. B. Ahrens, E. Bernheim, B. Baentsch, O. Bremer, K. Budde, H. Geffcken, K. Giesenhagen, L. v. Graff, K. Grünberg, K. Keilhack, Helene Lange, E. Meumann, R. M. Meyer, M. Möbius, F. Neesen, Fr. Niebergall, S. Passarge, H. Riemann, M. Semrau, F. Stier-Somlo, L. Sütterlin, H. Tillmanns, H. Winkler, Ph. Zorn usw. Seite 9



Religion · Literatur

Kunst · Pädagogik

usw. usw.





Aus: Unsere religiösen Erzieher.

Unsere religiösen Erzieher

Eine Geschichte des Christentums in Lebensbildern herausgegeben von Professor Lic. B. Beß

Zwei Bände zu je 280 Seiten mit Buchschmuck von Bruno Héroux geschmackvoll broschiert je M. 3.80, in Originalleinenband je M. 4.40

Band I

Vorwort	Prof. Lic. B. Beß
Moses u. d. Proph.	Prof. D. J. Meinhold
Jesus	Prof. D. Arnold Meyer
Paulus	Prof. Lic. Dr. C. Clemen
Origines	Prof. D. E. Preuschen
Augustinus	Prof. D. A. Dorner
B. v. Clairvaux	K. R. Prof. D. S. Deutsch
Franz von Assisi	Prof. Dr. K. Wenck
Heinrich Seuse (Suso)	Lic. Dr. O. Clemen
Wiclif u. Hus	Schulrat D. Dr. Buddensieg

Band II

Luther	Geh. Rat Prof. Dr. Th. Kolde
Zwingli	Dekan D. A. Baur
Calvin	Prof. Lic. B. Beß
Spener	Pfarrer D. P. Grünberg
Schiller-Goethe	Prof. Dr. K. Sell
Schleiermacher	Geh. Rat Prof. Dr. O. Kirn
Bismarck	Prof. D. O. Baumgarten
Schlußwort	Prof. D. W. Herrmann

Frei von dem auf religiösem Gebiete entbrannten Streite der Meinungen und Richtungen will dieses Werk aus den Federn unserer bewährtesten Kräfte auf theologisch-historischem Gebiete in seiner Zusammenfassung ein **großzügiges, lebensvolles Bild von der Entwicklung des Christentums** geben, in seinen einzelnen Teilen aber uns die **großen Persönlichkeiten als Typen christlicher Frömmigkeit** vor **Augen führen** in ihren äußeren Lebensschicksalen, in der Entwicklung ihres Seelenlebens, ihrer Stellung zu Gott, ihrer Erfassung und Fortbildung des christlichen Gedankens. **Das Werk will dem ständig wachsenden Wunsche weiter Kreise nach** gediegener religiös-erbaulicher Literatur entgegenkommen, es will insbesondere vorbereiten und anspornen, tiefer in die religiösen Probleme einzudringen. **So werden „Unsere religiöse Erzieher" von neuem lebensvoll unter uns weilen und segensreich** beitragen zur Ausprägung des **einen christlichen Geistes.**

Der Sinn und Wert des Lebens für den Menschen der Gegenwart

Von Geheimrat Professor Dr. R. Eucken in Jena. ca. 160 Seiten. In Büttenumschlag ca. M. 2.20, n Originalleinenband ca. M. 2.80.

Die neue Schrift des großen Jenaer Philosophen wendet sich an die immer wachsende Schar derer, die nach Klarheit über die Grundfragen menschlichen Seins ringt. Sie stellt unser Leben in seinen verschiedensten Äußerungen in ein durchaus neues Licht, vermag so zu neuen positiven Ergebnissen zu gelangen und neue Richtlinien für eine sinngemäße Lebensführung aufzustellen.

Praktische Fragen des modernen Christentums

Fünf Vorträge von Priv.-Doz. D. Förster-Frankfurt a. M. • Pfarrer Jatho-Köln • Prof. Dr. Arnold Meyer-Zürich • Privatdozent Lic. Niebergall-Heidelberg • Pfarrer Lic. Traub-Dortmund. Herausgegeben von Professor Dr. H. Geffken-Köln. 8. 142 S. Brosch. M. 1.80, in Originalleinenband M. 2.20.

Dies Buch will allen denen Anregungen und Hilfe bieten, welche eine Weltanschauung gewinnen oder sich festigen möchten, die von unbefangenem Wahrheitssinn getragen, Glauben und Wissen zu versöhnen sucht und sich daher gleichzeitig echt christlich und echt modern nennen darf. Da die Verfasser sich jeweils besonders eingehend mit der religiösen Erziehung unserer Jugend befassen, und hier aus ihrer reichen, praktischen Erfahrung heraus beherzigenswerte Ratschläge erteilen, wird dies Büchlein allen Eltern und Lehrern eine willkommene Einführung in diese zurzeit so im Vordergrunde des Interesses stehenden Fragen sein.

„Sämtliche Vorträge sind hervorragende Zeugnisse der kritisch klärenden und zugleich positiv bauenden Pionierarbeit moderner Theologen."

Bithorn. („Die christliche Welt". Nr. 25. 1907.)

„Jeder Lehrer und jeder Geistliche müßte die Vorträge lesen und immer wieder lesen. Mögen diese Heroldsrufe die Verbreitung finden, die sie verdienen."

Pfeifer, Leipz. Lehrerzeitung. 14. Jg. Nr. 43.

Aus dem Inhalt: Was halten wir von der Taufe (Traub) — Welche Bedeutung hat für uns das Abendmahl (Jatho) — Wie erziehen wir unsere Jugend zu wahrer Frömmigkeit (Arnold Meyer) — Konfirmationsnöte (Niebergall) — Was sind uns die kirchlichen Bekenntnisse (Förster).

Schellings Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums

Neu herausgegeben mit Einleitung und Anmerkungen von Dr. Otto Braun. 193 S. geh. M. 2.60, in Originalleinenband M. 3.20.

Die grundlegenden Gedanken obiger Schrift dürften gegenwärtig geradezu aktuell sein, denn Schellings Vorlesungen sind nicht nur ein lebendiges Zeugnis jenes glühenden Idealismus, der in der Blütezeit deutscher Spekulation auf unseren Universitäten herrschte, sondern sie halten auch unserer zum Spezialistentum neigenden Zeit das Ideal einer großen Einheit der Wissenschaft vor, vertieft durch eine metaphysisch-künstlerische Weltanschauung. In glänzender Sprache geschrieben, erscheinen sie berufen, auch in der modernsten Bestrebung zur Konzentration und wahren Kultur vertiefend und klärend einzugreifen.

Akademische Monatshefte, Jg. XXIII, 12. Heft.



Böcklin, Toteninsel.
Aus: Strzygowski, Die bildende Kunst der Gegenwart.

Die bildende Kunst der Gegenwart

von Josef Strzygowski, ord. Prof. a. d. Universität Graz.
300 Seiten mit 68 Abbildungen. In Büttenumschlag. Geh. M. 4.—.
In Originalleinenband M. 4.80.

Alles was uns während der letzten Jahre so lebhaft beschäftigt hat, ohne daß darüber Klarheit zu erlangen gewesen wäre: der „Fall Böcklin", der Impressionismus, der Wiener Sezessionstil und die Kunsterziehungsfrage, der Kaiser und die Kunst, Hodlers Malereien und Minnes Plastiken; dies alles wird hier in anregender Weise besprochen und von einem festen Standpunkt aus beleuchtet.

Geheimrat W. v. Seidlitz (Deutsche Rundschau, Heft 12. 33. Jahrg. 1907).

Es ist das Frischeste und Lebendigste, auch das Persönlichste, was in neueren Zeit über moderne Kunst geschrieben worden ist, voll Eifers für das Echte in Architektur, Denkmalkunst, Graphik, Plastik und Malerei, voll Angriffslust auch dabei, in seinem Vorgehen mit Beispielen und Gegenbeispielen von einer Anschaulichkeit ohne Gleichen. (B. National-Zeitung, No. 22. 1907).

„. . . Nach so vielen Dithyramben und Pamphleten ist es wahrhaft erfrischend, ein Buch über die moderne Kunst zu lesen, das wesentlich vom Standpunkte des Historikers aus geschrieben ist. Strzygowski kennt und liebt diese Kunst, er glaubt unerschütterlich an ihre Zukunft, und er bewundert aufrichtig die Energie und Selbstverleugnung, mit der sie ihren Zielen nachstrebt. Aber er hat auch einen scharfen Blick für das viele Ungesunde und Verkehrte, das überall im modernen Schaffen hervortritt. . . ." Prof. Semrau in Breslau.

„In seiner temperamentvollen, rasch und fest zupackenden Art hat Strzygowski eine Reihe von Erscheinungen herausgegriffen, an denen er charakteristische Züge der modernen Kunstbestrebungen klarlegen zu können glaubt. . . . Es geht ein frischer, stark persönlicher Zug durch das Buch, eine sympathische, begeisterungsfähige Wärme, trotzdem der Verfasser über die gegenwärtigen Kunstzustände keineswegs optimistisch denkt."

Prof. Dr. Richard Streiter (Beilage der Allgemeine Zeitung No. 126, 1907).

„Die künstlerische Erziehung ist so eingehend gewürdigt worden, daß schon dieses Kapitel genügen würde, die Blicke der Lehrerschaft auf das Werk zu richten."

(Pädag. Zeitung. 32. Jahrg. No. 9).

Südafrika

Eine Landes-, Volks- und Wirtschaftskunde von Professor Dr. SIEGFRIED PASSARGE

r. 8. 352 Seiten mit über 50 Abbildungen, zahlreichen Profilen und 3 Karten, geschmackvoll broschiert M. 7.20, in Originalleinenband M. 8.—

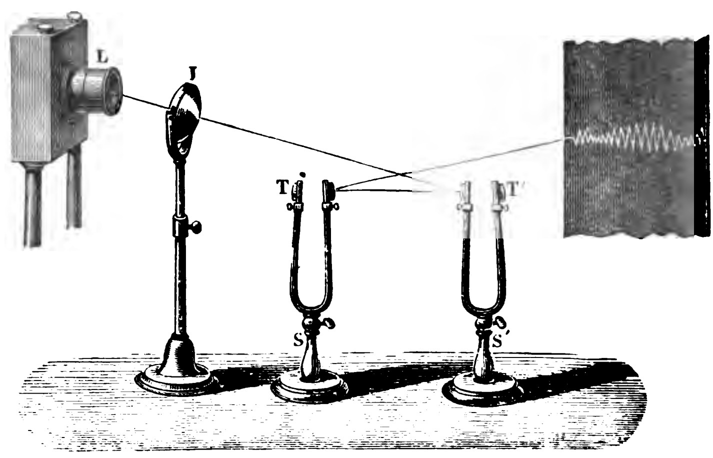
Gestützt auf jahrelange Studien und eigene Beobachtungen im Lande selbst gibt der Verfasser eine großzügige Gesamtdarstellung Südafrikas und seiner heutigen Verhältnisse. Besonders eingehend behandelt er dabei die Gebiete der Goldbergwerke und Diamantfelder. Für die Erschließung unserer Kolonien gibt er beachtenswerte Richtlinien und lehrt uns dieses eigenartige Land verstehen.

Nicht nur für den Gelehrten, sondern in erster Linie für den Praktiker, den Wirtschaftsgeographen u. Nationalökonomen, den Kaufmann und Offizier, sowie den Kolonialpolitiker ist das Werk bestimmt. Insbesondere aber für jeden Gebildeten, der die Zukunft unseres Kolonialbesitzes mit Anteil verfolgt.

Aus dem Inhalt: Südafrika, seine Abgrenzung und Weltstellung. — Die Entdeckungsgeschichte Südafrikas. — Die orographischen und hydrographischen Verhältnisse. — Die klimatischen Verhältnisse. — Die geologischen Formationen. — Übersicht über die geologische Geschichte Südafrikas. — Die Vegetationsverhältnisse. — Die Tierwelt. — Das Angolahochland. — Das Südwestafrikanische Hochland. — Das Burenhochland. — Das südafrikanische Küstenvorland. — Das Matabelehochland. — Das Nordrhodesische Hochland und die Südäquatoriale Wasserscheide. — Das Südafrikanische Becken (Kalahariregion). — Die Entstehung der Kalahari und das Problem der Klimaänderung in Südafrika. — Die Kulturbedingungen. — Kurzer Abriß der Geschichte Südafrikas. — Die Verbreitung der Rassen und Völker. — Körperliche und geistige Eigenschaften. — Die südafrikanischen Sprachen. — Allgemeiner Überblick über die Kulturverhältnisse Afrikas. — Der ursprüngliche Kulturbesitz der Eingeborenen Südafrikas. — Vorgeschichtliche Kulturen. — Die europäische Kultur. — Die portugiesischen und deutschen Kolonien. — Britisch Südafrika. — Die zukünftige Entwickelung Südafrikas.



Der Tafelberg bei Kapstadt.



Anwendung der optischen Methode zur Untersuchung zusammengesetzter Schwingunge
Aus: Starke, Einführung in das Wesen und die Bildung der Töne.

Die neueren Forschungen auf dem Gebiet der Elektrizität und ihre Anwendungen.

Gemeinverständlich dargestellt von Prof. Dr. Kalähne. gr. 8. 326 S. mit zahlr. Abb. In Originalleinenbd. M. 5.20, brosch. M. 4.4

Dies knappe Handbuch bespricht alle wichtigen Theorien der elektrischen u. magnetischen Erscheinungen, insbesondere die Elektronentheorie, die elektr schen Schwingungen und Wellen, die Telegraphie ohne Draht ne deren neuesten Fortschritten, die elektrischen Entladungen in Gase sowie die Erscheinungen der Radioaktivität usw.

Die moderne Physik.

Ihre Entwicklung. Von L. Poincaré. Übertragen von Privat-Dozent Dr. Brahn. 8. 284 S. Geh. M. 3.80. In Originalleinenband M. 4.4

Das Buch gibt einen klaren und interessanten Überblick über die Entwicklung de modernen Physik in den letzten Jahrzehnten. Den in allerletzter Zeit in de Vordergrund getretenen Fragen werden umfangreiche Kapitel gewidmet, so de Ionentheorie, den Kathodenstrahlen, den radioaktiven Körpern, de Telegraphie ohne Draht, ganz besonders den Beziehungen zwische Äther und Materie, die augenblicklich so stark diskutiert werden.

Das Wesen und die Bildung der Töne

in der Instrumentalmusik und im Gesang. Eine Einführung. Vo Prof. Dr. H. Starke. c. 224 Seiten. Geh. M. 3.80, geb. M. 4.4

Hier wird von berufenster Seite die naturwissenschaftliche und ästhetische Musik lehre einem allgemeineren Kreise zugänglich gemacht. Nach einer physikalische Beschreibung der verschiedenen Schwingungsbewegungen, deren Fortpflanzung im Raume, bespricht Verfasser die musikalische Verwertung der Töne, ihre Vereinig zu Akkorden, die Entwicklung der verschiedenen Tonleitern, die charakteristisc Eigenarten der musikalischen Klänge und ihre physiologische Begründung. Die Saite und Blaseinstrumente, die Instrumente mit unharmonischen Tönen, sowie die mensch liche Stimme, insbesondere die Technik des Gesanges finden hier ihre Behandlung

Briefe Adolf Diesterwegs

Im Auftrage des Vorstandes des Deutschen Schulmuseums mit Anmerkungen herausgeg. von Adolf Rebhuhn. 8. 160 S. m. 2 Faksimiletafeln. In Büttenumschl. 2 M., in Originalleinenband 2.60 M.

Diese sorgfältig ausgewählte Briefsammlung gibt nicht nur ein abgerundetes Bild von Diesterwegs eigenartiger Persönlichkeit, sondern sie gewährt auch einen Einblick in das hervorragende pädagogische und politische Wirken dieses um die gesamte Lehrerschaft verdienten und von ihr verehrten Mannes. Als ein Dokument deutscher Kultur aus der Zeit der Revolution und Reaktion wird das schön ausgestattete Buch bei der ganzen Lehrerschaft freundliche Aufnahme finden.

Die Lehre von der Aufmerksamkeit

Von Prof. Dr. E. Dürr. gr. 8. 203 S. Geh. 3.80 M., geb. 4.40 M.

Es sind die interessanten Fragen menschlichen Seelenlebens, geistige Produktion, Denk- und Willenstätigkeit, die der Verfasser hier in klarer, fesselnder Darstellung behandelt. Die gewonnenen Ergebnisse sind nicht nur wissenschaftlich wertvoll, sondern auch für das praktische Leben wichtig. Psychologen, Pädagogen und Philosophen werden sich in gleicher Weise mit dem Werke befassen müssen.

Einführung in die Pädagogik

Von Prof. Dr. E. Dürr. 8. ca. 220 S. Geh. ca. 3.80 M., in Originalleinenb. ca. 4.40 M.

Dieses Werk will nicht nur ein historischer Überblick über die verschiedenen pädagogischen Richtungen sein, vielmehr wird hier vor allem das Wesen und die Aufgabe des Erziehungswerkes ohne jede dogmatische Voreingenommenheit bestimmt, die Methoden der Wertwissenschaft und der Psychologie, wie sie in der empirischen Forschung der letzten Jahrzehnte herausgebildet worden sind, zur Lösung einzelner pädagogischer Grundfragen herangezogen und gezeigt, auf welchen Fundamenten eine wissenschaftliche Pädagogik auf psychologischer Grundlage aufzubauen ist.

Pädagogisches Archiv

Monatsschrift für Erziehung und Unterricht. Herausgegeben von Oberlehrer Dr. G. Frick in Halle a. S. 50. Jahrg. 36—40 Bg. Jahrespreis 12 M.

Das „Pädagogische Archiv", mit dem 50. Jahrgang wesentlich umgestaltet und erweitert, stellt sich auf den Boden der durch die jüngste Schulreform geschaffenen Zustände. Gestützt auf die Mitarbeit führender pädagogischer wie wissenschaftlicher Autoritäten stellt es ein groß und vornehm angelegtes Fachorgan dar, das von hoher Warte aus die vielfachen Strömungen unseres höheren Schulwesens verfolgen und zu ihrer Klärung wie gründlichen Würdigung beitragen will. Mitarbeiter des 50. Jahrgangs: Prof. Dr. **Paulsen**, Dir. Dr. **Neubauer**, Dir. Dr. **Knabe**, Prov.-Schulrat Prof. Dr. **Cauer**, Hofrat Prof. Dr. **Willmann**, Stadtrat Dr. **Ziehen**, Prof. Dr. **Dürr**, Geh. Rat Prof. Dr. **Eucken**, Prof. **Fr. Kuhlmann**, Dir. Prof. Dr. **Wychgram**, Dir. Prof. Dr. **Nath**, Dir. **Baltzer**, Prof. Dr. **Wendt**, Geh. Reg.-Rat Dr. **Heussner**, Hofrat Prof. Dr. **Strzygowski**, Prof. Dr. **R. Lehmann**, usw.



Rousseau Aus: Geiger, Rousseau

Aus der Werkstatt der Schule Studien über den inneren Organismus der höheren Schulen. Von Stadtrat Dr. Julius Ziehen in Frankfurt a. M. 8. 216 S. Geh. 4 M. In Originalleinenband 4.60 M.

„So dürfte die Lektion dieses Werkes jeden Pädagogen, der es ernst mit seinem Berufe nimmt, zum Nachdenken und Weiterarbeiten anregen und ihm wertvolle Fingerzeige für seinen Unterricht geben." Bad. Schulztg. 1907, Nr. 35.

Aus der antiken Geisteswelt Ein Ergänzungsbuch für den Unterricht an Realanstalten von Dr. Karl Knabe, Direktor der Oberrealschule zu Marburg 124 S. In Originalleinenband 1.60 M. (Von dem Großh. Badischen Oberschulrat empfohlen).

„Solche Bücher können dazu dienen, den deutschen Unterricht auf seinem ästhetischen und philosophischen Gebiete und den historischen Unterricht kräftig zu unterstützen, auch können sie in der Richtung wirken, in welcher die Kunsterziehungstage Beschlüsse gefaßt haben." Geh. Rat Prof. Dr. Ad. Matthias, Berlin, Intern. Wochenschr. I. Jg.

Hausaufgaben und höhere Schulen Von Oberlehrer Karl Roller. 8. 143 S. Geh. 2.80 M. In Originalleinenband 3.20 M. (Von dem Großh. Badischen Oberschulrat und dem Großh. Hessischen Ministerium empfohlen).

„Jedem, der die Hausaufgabenfrage in den höheren Schulen noch nicht selbst eingehend studiert hat, ist Rollers Buch bestens zu empfehlen, da es das Thema nach seinen verschiedenen Seiten behandelt." Prof. Dr. Leo Burgerstein, Wien. Zeitschr. f. Schulgesundheitspflege 1907, Nr. 4, S. 26.

Methodisches Handbuch zu Sprachübungen Von Dr. R. Michel und Dr. G. Stephan, Schulinspektoren. gr. 8. 165 S. Geh. 2 M., geb. 2.40 M.

„So bietet das Buch eine Fülle von Anregungen, und es ist der lebhafte Wunsch berechtigt, daß es in allen Schulen Eingang finden und — was die Hauptsache ist — eifrig benutzt werden möchte. Dann wird sicher der Unterricht in der deutschen Sprache durch bessere Erfolge belohnt werden, als es bis jetzt leider der Fall gewesen ist." Allg. Deutsche Lehrerzeitung, 10. Nov. 57. Jahrg.

Anleitung zur Aufsatzbildung Lehrplan und Anschauungsbeispiele. Von Schuldirektor Dr. A. Bargmann. gr. 8. 183 S. mit einem Abbildungsanhang. Geh. 2.60 M. In Originallbd. 3.40 M.

Hier werden in durchaus neuer Weise die Vorzüge der Aufsatzbildung als inneres Erlebnis der Kinderseele betrachtet und auf die biblische Geschichte, Bibelkunde, Profangeschichte, Naturgeschichte, Naturlehre, Erdkunde angewandt.

Himmelskunde und Klimakunde Lehrplan und Lektionen. Von Schuldirektor Dr. A. Bargmann. gr. 8. 208 S. mit über hundert Abbildungen und Musterformularen. Geh. 2.40 M. In Originalleinenband 3.— M.

Nach jahrelangen Erfahrungen im Unterricht zeigt der Verfasser in diesem aus der Praxis hervorgegangenen Buche, wie auch der Schüler der Volksschule an Hand eigener Beobachtungen und mit Hilfe ganz einfacher selbstgefertigter Werkzeuge den Himmel über seine Heimat und das Klima seines Ortes beobachten lernt.

Wissenschaft und Bildung

Einzeldarstellungen aus allen Gebieten des Wissens

Herausgegeben von Privat-Dozent Dr. Paul Herre

Im Umfange von 130 bis 180 Seiten. Geheftet 1 M., in Originalleinenband 1.25 M.

Die Sammlung bringt aus der Feder unserer berufensten Gelehrten in anregender Darstellung und systematischer Vollständigkeit die Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung aus allen Wissensgebieten.

Sie will den Leser schnell und mühelos, ohne Fachkenntnisse vorauszusetzen, in das Verständnis aktueller wissenschaftlicher Fragen einführen, ihn in ständiger Fühlung mit den Fortschritten der Wissenschaft halten und ihm so ermöglichen, seinen Bildungskreis zu erweitern, vorhandene Kenntnisse zu vertiefen, sowie neue Anregungen für die berufliche Tätigkeit zu gewinnen.

Die Sammlung „Wissenschaft und Bildung" will nicht nur dem Laien eine belehrende und unterhaltende Lektüre, dem Fachmann eine bequeme Zusammenfassung, sondern auch dem Gelehrten ein geeignetes Orientierungsmittel sein, der gern zu einer gemeinverständlichen Darstellung greift, um sich in Kürze über ein seiner Forschung ferner liegendes Gebiet zu unterrichten. Bisher erschienen:

Religion und Philosophie.

David und sein Zeitalter Von Prof. Dr. B. Baentsch. 8. 176 S. Geh. 1 M. In Originalleinenband 1.25 M.

Der Verfasser stellt seinen Helden mitten hinein in die großen weltgeschichtlichen Zusammenhänge des alten Orients und legt die Bedingungen klar, die das Aufkommen des Davidschen Königtums ermöglichten. Davids Leben und Wirken aber tritt uns um so deutlicher in seiner ganzen religiösen und politischen, weit über seine Zeit hinausragenden Bedeutung entgegen.

Die Poesie des alten Testaments Von Prof. Dr. E. König. 8. 164 S. Geh. 1 M. In Originalleinenband 1.25 M.

Unter vergleichender Heranziehung der arabischen und babylonischen Literatur wird hier die althebräische Dichtung nach Form und Inhalt an Hand zahlreicher Proben eingehend untersucht, psychologisch und ästhetisch analysiert und nach den Gesichtspunkten der allgemeinen Poetik dargestellt.

Christus Von Prof. Dr. O. Holtzmann. 8. 152 S. Geh. 1 M. In Originalleinenband 1.25 M.

„Mit einer wunderbaren Ruhe, Klarheit und Überzeugungskraft faßt H. die Stücke zu einem abgerundeten, einheitlichen Bilde zusammen, die für die Jesusforschung bedeutsam waren und als ihr Reinertrag bezeichnet werden können."

K. Koch. (L. Bl. z. Pd. Ztg. 07.)

Aus dem Inhalt: Das Christentum in der Geschichte. — Volk und Heimat Jesu. — Quellen des Lebens Jesu. — Glaubwürdigkeit der drei ersten Evangelisten. — Geschichte Jesu. — Das Evangelium Jesu. — Der Sünderheiland. — Die Glaubenstatsachen des Lebens Jesu. — Erlöser, Versöhner, Messias.



Die Klagemauer der Juden. Aus: Löhr, Volksleben im Lande der Bibel.

Volksleben im Lande der Bibel

Von Prof. Dr. M. Löhr. 8. 158 S. mit zahlr. Abb. Geh. 1 M. Geb. 1.25 M.

„. . . Verfasser gibt auf Grund eigener Reisen und genauer Kenntnis der Literatur eine Charakteristik von Land und Leuten, schildert das häusliche Leben, die Stellung und das Leben des Weibes, das Landleben, das Geschäftsleben, das geistige Leben, und schließt mit einem Gang durch Jerusalem. Wer die Eigenart und Bedeutung des heiligen Landes kennen lernen will, wird gern zu diesem empfehlenswerten, flott geschriebenen Büchlein greifen." (Ev. Gemeindebote. 5. Jg.)

Die Weltanschauungen der Gegenwart

Von Prof. Dr. C. Wenzig. 8. 158 S. Geh. 1 M. In Originalleinenband 1.25 M.

Verfasser untersucht die Gegensätze der Erkenntnisrichtungen, weist sie als gleichberechtigte, sich ergänzende Methoden nach und gibt vom Standpunkte der modernen Auffassung eine Einführung in die philosophischen Probleme.

Aus dem Inhalt: Der Gedanke des Weltprinzips. — Die evolutionistische Theorie. — Ihre Überwindung. — Der Begriffsrealismus. — Der mathematische Realismus. — Die naturwissenschaftlichen Formen des Materialismus. — Der Psychologismus. — Ergebnisse.

Einführung in die Ästhetik der Gegenwart

Von Prof. Dr. E. Meumann. 8. 154 S. Geh. 1 M., geb. 1.25 M.

Nach einer kurzen Einleitung in die Geschichte der Ästhetik entwickelt M. die verschiedenen in der Gegenwart vorherrschenden Gegensätze und Richtungen. Die Ansichten ihrer namhaftesten modernen Vertreter werden dargestellt und kritisch gewürdigt unter Ausscheidung der wertvollen und bleibenden Ansichten, die zur Lösung der schwebenden ästhetischen Fragen die Grundlage bilden.

Rousseau Von Prof. L. Geiger. 8. 160 Seiten mit einem Porträt. Geh. 1 M. In Originalleinenband 1.25 M.

Wir verfolgen die wechselvollen Schicksale seines Lebens, überblicken im Zusammenhang sein Verhältnis zu den Frauen, zum Theater, zur Literatur, zur Musik 2c. und lernen die wichtigsten seiner Werke eingehend in ihrer weltgeschichtlichen Bedeutung kennen, so „Die Bekenntnisse", „Die Discours", „Die neue Heloise", den „Emil", den „Gesellschaftsvertrag" sowie seine späteren Schriften.

Geschichte • Geographie • Volkswirtschaft

Die babylonische Geisteskultur in ihren Beziehungen zur Kulturentwicklung der Menschheit. Von Prof. Dr. H. Winckler. 8. 156 S. Geh. 1 M., geb. 1.25 M.

Wir sehen, wie die babylonische Kultur im Mittelpunkte orientalischer Kulturentwicklung nach allen Seiten ausstrahlte und zur Bildung einer einheitlichen Weltanschauung und Wissenschaft beigetragen hat. Astronomie, Maße und Gewichte, Zeitrechnung, Mythologie und Mythus, Kult der Götter usw. werden geschildert und die Entwicklung der bibl. Religion in ihren Beziehungen zum Kulturleben des Orients dargelegt.

Mohammed und die Seinen Von Professor Dr. H. Reckendorf. 8. 158 S. Geh. 1 M. In Originalleinenbd. 1.25 M.

„R. gibt uns einen klaren Einblick in die Verhältnisse, unter denen sich die Begründung des Islam vollzog, läßt Mohammeds schicksalsreiches Leben an uns vorüberziehen, zeigt uns sein Wirken als Religionsstifter, Heerführer und Staatsmann und erschließt uns so das Verständnis für diese psychologisch merkwürdige Persönlichkeit." (Schulbl. f. Hessen. 1907. Nr. 13.)

Eiszeit und Urgeschichte des Menschen Von Prof. Dr. J. Pohlig. 8. 149 S. mit zahlr. Abb. Geh. 1 M. In Originalleinenband 1.25 M.

Auf Grund der neuesten Ergebnisse der Wissenschaft erhält der Leser ein anschauliches Bild von den landschaftlichen Wirkungen des Eises, der Bildung der Flußtäler und Höhlen, dem Leben des Urmenschen, seiner tierischen und pflanzlichen Begleiter. Stets geht Pohlig aus von dem gegenwärtigen geologischen Bilde unserer Heimat, lehrt den Leser dieses zu beobachten und selbständig weiter zu forschen.

Die Alpen Von Priv.-Doz. Dr. F. Machaček. 8. 160 S. mit zahlreichen Profilen und Abb. Geh. 1 M. Geb. 1.25 M.

Ein Begleiter für die ständig wachsende Zahl der Alpenfreunde, die sich nicht mit einem mehr oder minder gedankenlosen Herumreisen begnügen, sondern aus dem Geschauten auch Belehrung und Nutzen holen wollen. Es werden geschildert die Grenzen und Gliederung der Alpen, die geologische Entwicklungsgeschichte, die physikalischen und klimatischen Verhältnisse, das Leben der Tier- und Pflanzenwelt, die prähistorischen Siedelungen, die spätere Kolonisation, die heutige Nationalitätenverteilung, die Siedlungsformen und Erwerbsverhältnisse der Bevölkerung.



Das Mammut nach dem neuen Beresowka-Kadaverfund.
Aus: Pohlig, Eiszeit und Urgeschichte des Menschen.

Politik Von Prof. Dr. Fr. Stier-Somlo. 8. 170 S. Geh. 1 M. In Originalleinenband 1.25 M.

Die Grundprobleme der für jede politische Bildung unentbehrlichen Staatslehre ziehen am Leser vorüber: Wesen und Zweck, Rechtfertigung und typischer Wandlungsprozeß des Staates; seine natürlichen und sittlichen Grundlagen. Staatsgebiet, Staatsvolk und Staatsgewalt mit ihrem reichen Inhalt, Staatsformen und Staatsverfassungen werden geprüft und gewertet, kurz alle unsere Zeit bewegenden politischen Ideen kommen zur Sprache. „Eine Fundgrube von unentbehrlichen, allgemein-politischen Kenntnissen, die dadurch an Wert gewinnen, daß alle seine Darlegungen ebenso leichtverständlich gefaßt sind, wie sie wissenschaftlich tief begründet sind!" Regierungsrat Professor Dr. A. Lotz (Preuß. Verwaltungsbl. Jg. 28 Nr. 41).

Die Deutsche Reichsverfassung Von Geh. Rat Prof. Dr. Ph. Zorn. 8. 124 S. Geh. 1 M. In Originallbd. 1.25 M.

Ein Grundriß des deutschen Reichsstaatsrechtes. Die deutsche Staatsentwicklung der Neuzeit wird unter vergleichender Heranziehung der Staatsentwicklung der anderen europäischen Kulturvölker behandelt und der Staatscharakter des Reiches sowie seine Organisation in Kaisertum, Bundesrat, Reichstag und Reichsbehörden dargestellt.

Die moderne Großstadt und ihre sozialen Probleme Von Priv.-Doz. Dr. A. Weber. 8. 154 Seiten. Geh. 1 M. In Originalleinenband 1.25 M.

Würdigt die Großstadt als kulturellen und sozialen Faktor, gibt ein Bild des großstädtischen Familienlebens und der Wohnungsverhältnisse, behandelt das großstädtische Verkehrsproblem, die städtische Armut und Armenfürsorge und schließt mit einem Kapitel über Volksbildung und Volksgeselligkeit. Licht und Schattenseiten der Großstadt werden in gleicher Weise aufgezeigt und Richtlinien für die Bekämpfung der letzteren gegeben.

Die Frauenbewegung in ihren modernen Problemen

Von Helene Lange. 8. 150 S. Geh. 1 M. In Originalleinenband 1.25 M.

Eine Einführung in den Gedankengehalt der Frauenbewegung aus der Feder einer ihrer berufensten und verdientesten Führerinnen. In zwei grundlegenden Kapiteln werden die wirtschaftlichen Momente einerseits, die geistigen andererseits in ihrer Bedeutung für die Frauenbewegung gegeneinander abgewogen, die vier Hauptprobleme der Bewegung, die Frauenbildungsfrage, die Stellung der Frauenbewegung zu Familie und Ehe, der Konflikt: Beruf und Mutterschaft und schließlich die Frage der sozialen und politischen Stellung der Frau erörtert.

Sprache • Literatur • Kunst

Unser Deutsch

Einführung in die Muttersprache. Von Geh. Rat Prof. Friedrich Kluge. 8. 150 S. Geh. 1 M. In Originalleinenband 1.25 M.

„... Professor Kluge in Freiburg, ein hervorragender Forscher auf dem Gebiete der deutschen Sprachwissenschaft, gibt uns in zehn Essays einen Überblick über die gesamte Entwicklung unserer Sprache und verwertet dabei die Ergebnisse seiner bahnbrechenden Forschungen über die deutschen Standes- und Berufssprachen .. Auch solche, welche ihren „Behagel" oder ihren „Weise" über die deutsche Sprache studiert haben, werden viel Neues darin finden."
Bad. Schulztg. 2. 1907.

„Eine äußerst wertvolle Arbeit bietet Kluge. Da sprudelt lebendiges Wissen, wie es der wahren Bildung dient; alles systematische ist vermieden."
Sächs. Schulztg. Nr. 8, 1906.

Inhalt: 1. Das Christentum und die deutsche Sprache. — 2. Sprachreinheit und Sprachreinigung. — 3. Die Grenzen der Sprachreinheit. — 4. Die Entstehung unserer Schriftsprache. — 5. Standes- und Berufssprachen. — 6. Geheimsprachen. — 7. Studentensprache. — 8. Seemannssprache. — 9. Weidmannssprache. — 10. Ein Reichsamt für deutsche Sprachwissenschaft.

Der Sagenkreis der Nibelungen

Von Prof. Dr. G. Holz 8. 132 Seiten. Geh. 1 M. In Originalleinenband. 1.25 M.

Verfasser behandelt die über die ganze germanische Welt des Mittelalters, besonders über Deutschland und Skandinavien verbreiteten, vielbesungenen Erzählungen von Siegfrieds Heldentum und Tod, sowie von dem ruhmreichen Untergange des Burgundenvolkes durch die Hunnen. Entstehung und Weiterbildung der Sage werden geschildert, ein Einblick in die Quellen gewährt und die nordische wie germanische Überlieferung auf Form und Inhalt untersucht.

„Es ist ein Genuß, die beweiskräftigen und scharfsinnigen Ausführungen zu lesen."
M. A. Lau. Schul-Museum, 4. Jg. Nr. 6.

Heinrich von Kleist

Von Prof. Dr. H. Roetteken 8. 152 Seiten. Mit einem Porträt des Dichters. Geh. 1 M. Geb. 1.25 M.

Unter Verwertung der neuesten Forschungen gibt dies Buch eine kurze Biographie, besonders aber eine feinsinnige ästhetische und psychologische Analyse seiner Werke. Stets bildet Kleists Schaffen den Ausgangspunkt der Darstellung und in ihm sehen wir seine Lebensschicksale sich spiegeln. Als psychologisches Erlebnis tritt uns so seine Dichtung erst recht nahe und wir gewinnen ein anschauliches Bild des Menschen und Dichters.

Beethoven Von Prof. Dr. Herm. Freiherr von der Pfordten
8. 151 S. Mit einem Porträt des Künstlers von Prof. Stuck. Geh. 1 M.
In Originalleinenband 1.25 M.

Ein Wegweiser zu Beethovens künstlerischer und menschlicher Größe möchte dieses kleine Werk sein. Es ist von einem geschrieben, dem es ernst ist mit der Kunst und der es verstanden, Beethovens titanische Größe zu ahnen. Deshalb sollte jeder zu dem Buche greifen, der von demselben Streben erfüllt ist. Er findet hier nicht nur eine Charakteristik dieser gewaltigen Persönlichkeit, sowie eine kurze Erzählung seines Lebens, sondern vor allem eine Einführung in seine Werke. Die Sonaten und die Kammermusik, die Symphonien, insbesondere die neunte, der Fidelio, die Missa Solemnis sowie die letzten Werke des Meisters finden eine eingehende Würdigung und Erklärung. Überall werden uns die Wege gewiesen, um in die Tiefe Beethoven'scher Musik einzudringen und den Menschen und Künstler in seinem innersten Wesen zu erfassen.

Naturwissenschaften • Technik
Gesundheitslehre



Der Kopf des bewaffneten Bandwurms. H Hals. s Saugnapf. h Hakenkranz. Aus: v. Graff, Das Schmarotzertum.

Das Schmarotzertum im Tierreich und seine Bedeutung für die Artbildung Von Professor Dr. L. von Graff 8.
136 Seiten mit 24 Textfiguren Geh. 1 M. In Originalleinenband 1.25 M.

Sorgfältig ausgewählte —, reich illustrierte Beispiele geben die Grundlage für die allgemeinen Erörterungen über den Einfluß des Schmarotzertums auf den Parasiten in Form und Bau, in Fortpflanzungsverhältnissen, Wanderungen und Entwicklung, über die Entstehung der heutigen Formen des Parasitismus, sowie die ihm innewohnende Zweckmäßigkeit unter besonderer Berücksichtigung der Parasiten des Menschen.

Befruchtung und Vererbung im Pflanzenreiche Von Prof. Dr. Giesenhagen 8. 136 S. m. 31 Abb. Geh. 1 M.
In Originalleinenband 1.25 M.

Die einzelnen Kapitel behandeln die ungeschlechtliche Fortpflanzung und die Übertragung erblicher Eigenschaften durch vegetative Zellen, den Befruchtungsvorgang sowohl bei den blütenlosen, wie den Blütenpflanzen. Der Bedeutung der Vererbung für die Entstehung neuer Formen ist ein besonderer Abschnitt gewidmet.

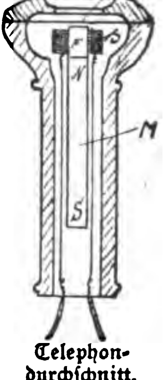
Die Bakterien und ihre Bedeutung im praktischen Leben Von Priv.-Doz. Dr. H. Miehe. 8. 146 S.
mit zahlr. Abb. Geh. 1 M. In Originalleinenband 1.25 M.

Ihre Formen, Lebens- und Ernährungsweise werden eingehend behandelt und in ihrer Bedeutung für den Menschen betrachtet, sowohl als Helfer in der Natur und in der Industrie, wie als Feinde durch Verderben der Nahrungsmittel, Krankheitserreger usw. Ein Schlußkapitel zeigt die Mittel ihrer Bekämpfung.

Die Elektrizität als Licht- und Kraftquelle

Von Priv.-Doz. Dr. P. Eversheim. 8. 123 S. mit zahlr. Abb. Geh. 1 M. In Originalleinenband 1.25 M.

Eine gemeinverständliche Einführung in die wichtigsten elektrischen Einrichtungen und Vorgänge unter Erklärung ihrer wissenschaftlichen Grundlagen. Es wird behandelt: Wesen, Wirkungen und praktische Anwendungen des elektrischen Stromes bei den Induktionsvorgängen (Induktionsapparat und Dynamomaschine), zur Kraftübertragung und Leuchtzwecken in der Schwachstromtechnik (Telegraphie und Telephonie, sowie Telegraphie ohne Draht) usw.



Telephondurchschnitt. Aus: Eversheim, Die Elektrizität.



Einführung in die Elektrochemie

Von Prof. Dr. Bermbach. 8. 150 S. mit zahlr. Abb. Geh. 1 M., geb. 1.25 M.

Ein Überblick über die Grundbegriffe der modernen Elektrochemie und eine vorbereitende Einführung in das Studium umfangreicherer Werke. Die wichtigsten in der Elektrochemie oft vorkommenden Grundbegriffe und Grundgesetze werden besprochen.

Telegraphie und Telephonie

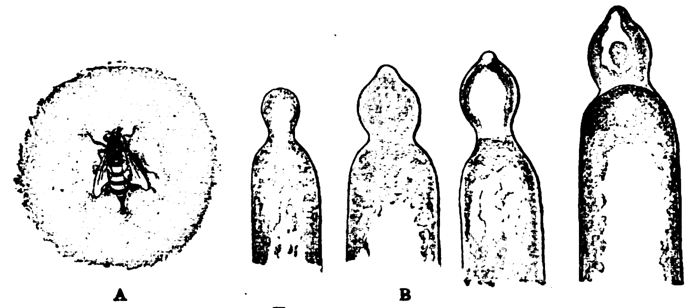
Von Telegraph.-Dir. F. Hamacher. 8. 144 S. mit zahlr. Abb. Geh. 1 M., geb. 1.25 M.

Dieser Leitfaden will ohne Fachkenntnisse vorauszusetzen die zum Verständnis und zur Handhabung der wichtigsten technischen Einrichtungen auf dem Gebiete des elektrischen Nachrichtenwesens erforderlichen Kenntnisse vermitteln, insbesondere aber in den Betrieb des Reichstelegraphen- und Telephonwesens einführen.

Das Wetter und sein Einfluß auf das praktische Leben

Von Prof. Dr. C. Kassner 8. 160 S. mit zahlr. Abb. und Karten. Geh. 1 M. In Originalleinenband 1.25 M.

Nach einer kurzen Geschichte der Wettervorhersage (der 100jährige Kalender usw.), erklärt der Verfasser eingehend die meteorologischen Grundlagen der modernen Wettervorhersage, sowie ihrer Organisation, und legt den Einfluß des Wetters auf Handel, Industrie, Verkehr usw. und auf den Menschen selbst dar.



Empusa muscae.
A Eine vom Pilz getötete Stubenfliege von einem Hof abgeschleuderter Sporen umgeben.
B Verschiedene Entwicklungsstadien der Sporen.
Aus: Giesenhagen, Befruchtung und Vererbung im Pflanzenreiche.

Lebensfragen Der Stoffwechsel in der Natur. Von Prof. Dr. F. B. Ahrens. 8. 159 S. mit Abbild. geh. 1 M., geb. 1.25 M.

Zeigt den Verbrauch der verschiedenen Bestandteile unseres Körpers und die Bestimmung der Nahrungsstoffe zum Ersatz und Unterhalt der Lebensfunktionen. Dabei werden unsere wichtigsten natürlichen und künstlichen Nahrungs- und Genußmittel auf ihren Nährwert und Bedeutung geprüft.

Das Nervensystem und die Schädlichkeiten des täglichen Lebens. Von Priv.-Doz. Dr. Schuster. 8. ca. 138 S. mit zahlr. Abbild. Geh. 1 M. In Originalleinenband 1.25 M.

Dessen Bau, die verschiedenen nervösen Veranlagungen und Belastungen, sowie die wichtigsten Nervenkrankheiten und ihre Heilmethoden werden besprochen, insbesondere die Ernährungsfragen, die Einwirkungen von Alkohol, Tabak, Morphin, Kokain, die Gefahren der verschiedenen Berufsarten, die Folgen von körperlicher und geistiger Überanstrengung usw.

Die moderne Chirurgie für gebildete Laien. Von Geheimrat Prof. Dr. H. Tillmanns. 8. 160 S. mit ca. 100 Abb. Geh. 1 M. In Originalleinenband 1.25 M.

Gewährt einen Einblick in die moderne chirurgische Wissenschaft, in die allgemeine Operations- und Verbandstechnik, in die Entstehung und Verhütung von Infektionskrankheiten usw., will Verletzten und Kranken ein zuverlässiger Berater sein, insbesondere auch mit Rücksicht auf die erste Hilfe bei Unfällen.

Ausführung einer aseptischen Operation. Aus: Tillmanns, Mod. Chirurgie.



Ausführliche Prospekte unberechnet und postfrei



